جمال باروت

حركة التنوير العربية

في القرن التاسع عشر

حلقة حلب

دراسة ومختارات

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٤

حركة التنوير العربية
في القرن التاسع عشر

قضايا وحوارات النهضة العربية

«١٧»

حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات /
جمال باروت . - دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤ .- ٢٢٩ ص؛ ٢٤سم . -
(سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧).

١- ٣٠٣.٤٠٩٥٦ ب ا ر ح ٢- العنوان ٣- باروت
٤- السلسلة

مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع - ٥٩٥ / ٦ / ١٩٩٤

تمهيد

كانت حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر شاملة لاكثر الحواضر العربية، ومع الأسف الشديد، فإن البحث المعاصر مايزال شديد التركيز على مدينة القاهرة، ثم بيروت، ومع الاعتراف بما لهاتين الحاضرتين من فضل، فإن البحث يجب ان يشمل حركة التنوير في الحواضر العربية الأخرى كدمشق وبغداد وحلب وطرابلس وحواضر المغرب العربي كفاس والجزائر ومراكش وغيرها، وهي حواضر مايزال دورها سواء في انتاج أو استقبال حركة التنوير مجالاً خصباً للدراسة.

تحاول هذه الدراسة للأستاذ جمال باروت ان تتدارك شيئاً من هذا النقص فتركز الضوء على حركة التنوير في مدينة حلب في علاقتها بحركة التنوير التركية، ونعتقد إنها وفقت إلى عرض رافد حيوي مهم من روافد حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، كما نأمل ان يتابع الباحثون العرب كشف حلقات التنوير الأخرى خلال هذه الفترة في مغرب الوطن العربي ومشرقه.

استكمالاً للفائدة رأت مديرية التأليف في وزارة الثقافة ان تضيف إلى عمل الباحث بعض المنتخبات من كتابات «حلقة حلب» التنويرية في القرن التاسع عشر فالحقناها في نهاية البحث كملحق للكتاب.

مديرية التأليف

الفصل الأول

الحلقة التنويرية في حلب
في ستينات القرن التاسع عشر

مازال تعرف الدراسات العربية والاستشراقية على مساهمة المنورين في حلب في ستينات القرن التاسع عشر محدوداً للغاية. إذ تفضل هذه الدراسات عادة مقاربة الخطاب التنويري العربي انطلاقاً من حلقاته في «بيروت» و«القاهرة» وتهمل دور «حلب» التي كانت من أهم مراكزه في ستينات القرن التاسع عشر. ولا يهدف هذا البحث للتعريف بهذه المساهمة وحسب، بل ويهدف أيضاً إلى مراجعة الإشكالية التي حكمت انتاج الخطاب التنويري العربي لمفاهيمه ومعاينتها من جديد في ضوئها.

تتمركز اشكالية الخطاب التنويري الذي أنتجه المنورون في حلب برمتها حول اشكالية «المدنيّة» في مجتمع تحكمه روابط «آسيوية استبدادية» من هنا ترد فيه وعلى نحو مفتاحي، مصطلحات «التمدن» و«التنوير» و«الحرية» و«المحبة» و«الحق الطبيعي» و«المساواة»..الخ. وهي في رمتها مصطلحات تنويرية، تتحدد مرجعيتها النصية في خطاب التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر.

إلا ان تحليل المراجع النصية لهذه الإشكالية لا يكفي لفهمها،

بل لا بد من تفسيرها في ضوء المرجعية الاجتماعية التي حكمت تأثرها بالخطاب التنويري الفرنسي. وبهذا المعنى لا تكفي قراءة هذه الاشكالية في مستواها المجرد، بل لا بد من قراءتها في مستواها المتعين، الذي يسمح وحده باستقصاء محتواها الموضوعي.

ان اشكالية «المدنية» لم تكن في وجودها المتعين إلا تمويها إيديولوجيا بورجوازيا «للتبعية» ولا غرابة في ذلك إذ كان مستحيلاً على السلطنة «الآسيوية الاستبدادية» أن «تتمدن» و«تتبرجز»، وتصبح بالمصطلح العثماني السائد في زمنها دولة «تنظيمات» بدون تحولها إلى دولة «تابعة» فالشروط التي حكمت تمدنها / تبرجزها هي الشروط نفسها التي حكمت «تبعيتها» إلى الغرب وسوقه الرأسمالية العالمية إذ ان اشكالية «المدنية / البرجزة» ذاتها لم تكن نتاجا طبيعياً لسيرورة اجتماعية داخلية محلية بقدر ما كانت نتاجا لجر السلطنة إلى السوق الرأسمالية العالمية، واكراهها في سياق التقسيم الرأسمالي الدولي للعمل في القرن التاسع عشر على التحول إلى دولة تابعة تختص بانتاج الخامات الزراعية البضائعية للمعامل الغربية. ويكمن في ذلك الأساس الموضوعي لـ«تريف» السلطنة باسم «المدنية» وتحويلها إلى ملحق تابع لـ«المدينة الغربية». من هنا حدد جرُّ السلطنة إلى السوق العالمية، إلى حد، بعيد العلاقة التبعية الكولونيالية ما بين «المدينة الغربية الصناعية» و«الريف العثماني الزراعي». وقد ولَّد ذلك في السلطنة علاقات بورجوازية كومبرادورية، كانت وحدها المؤهلة تاريخياً، في زمنها لاستيعاب «روح العصر» ومحاولة إعادة انتاجه من جديد:

فبايجاد الرأسمالية الأوربية للسوق العالمية لاتصبح الأمم متعلقة بعضها ببعض في كافة الميادين «ولا» يصبح من المستحيل أكثر فأكثر على أية أمة ان تظل محصورة في أفقها الضيق ومكتفية به على حد تعبير ماركس وانجلز، بل وتجر البورجوازية إلى تيار المدنية كل الأمم حتى أشدها همجية. وتنحني أمامها رؤوس أشد البرابرة عداء للأجانب، وتجبر البورجوازية كل الأمم تحت طائلة الموت ان تقبل الأسلوب البورجوازي في الانتاج، وان تدخل إليها المدنية المزعومة، أي ان تصبح بورجوازية[٢]. وكأن ماركس وانجلز يحددان في ذلك على نحو دقيق المنهج العملي لـ «تبرجز» الأمبراطورية و«تمدنها» الذي ستبرهن التحولات التاريخية إنه تم على أساس المجتمع التابع.

فلم يكن بامكان السلطنة في مرحلة ايجاد الرأسمالية الأوربية لسوقها العالمية منذ مطلع القرن التاسع عشر ان تحيا بمعزل عن هذه السوق التي وحدت العالم وأرغمته على ان يكون تابعا إليها. كما لم يكن ممكنا لـ «التبرجز» في شروط السلطنة المساقة «رغماً عنها» إلى السوق العالمية، إلا أن يكون «تبرجزا» على أساس المجتمع التابع أي «تبرجزا» على أساس كومبرادوري.

فقد أخضع الرأسمال الغربي السلطنة منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر إلى عملية «تمدين» قسرية «برجزتها» من فوق، وأرغمتها على الالتزام بـ«التنظيمات». تبرجزت السلطنة و«تمدنت» بواسطة «التنظيمات» فعلاً بأسلوب «الجر» و«الاجبار» و«الاكراه» و«الالزام». من هنا كان البادیشاه العثماني الذي وقع مراسيم

«التنظيمات» مصلحاً رغم أنفه «على حد تعبير المستشرق السوفييتي لوتسكي» إذ إنه كان قد وقع على البيان مكرها و«لم يتخرج من ابداء استيائه من الاصلاحات المرسومة... وكان يعتبر التنظيمات دوما كتنازلات وافق عليها خلافا لارادته. وحالما كانت تتاح الفرصة كان يعمل كل ما في وسعه لعرقلة تنفيذها»(٣).

تولى المنورون الشباب في الستينات، في ضوء أفكار عصر التنوير الفرنسي ومبادىء الثورة الفرنسية الدعاوة لـ«التنظيمات» بوصفها الطريق الوحيد الذي يجدد الأمبراطورية ويمكنها من استيعاب «روح العصر»، ويوقف تدهورها، ويعزز وحدتها واستقلالها الوطني، ويدرأ عنها خطر الاستعباد الأجنبي.

من هنا دافعوا عن مبادىء «التنظيمات» وأملوا في ان يجدوا في سلطنة «عبد العزيز» الذي تولى السلطنة عام ١٨٦١ «دولة التنظيمات».

انطلقت «التنظيمات» في وعي المنورين الشباب، من مبدأ وحدة الدولة متعددة القوميات والأديان واستقلالها الوطني، على أساس الرابطة الوطنية العثمانية التي يتساوى في إطارها جميع العثمانيين بغض النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة. وقد اعتبر المنورون الشباب البورجوازية الوطنية النامية في السلطنة حاملاً موضوعيا لذلك. من هنا دعوا بحماس واخلاص لتشجيعها وتعزيز دورها، والنظر إلى مصالح تطورها على أنها مصالح «الخير العام» للسطنة بأسرها. وقد سميت هذه النزعة الإيديولوجية البورجوازية

بمصطلحات الستينات بالنزعة «العثمانية الجديدة» التي شكلت إيديولوجية البورجوازية الوطنية العثمانية.

مثلت جمعية «العثمانيين الجدد» التي تشكلت عام ١٨٦٥ من بين المثقفين المتحمسين لـ«التنظيمات» المحصلة النوعية لتطور العلاقات البورجوازية ونموها في ستينات القرن التاسع عشر. حيث قام برنامجها على ثلاثة نقاط مركزية: تحويل السلطنة إلى مملكة دستورية برلمانية، وتطوير الثقافة البورجوازية، ومحاربة النمط العثماني القديم للحياة والمعيشة وتطوير البورجوازية الوطنية. وورد في إحدى وثائقها البرنامجية «فليكوّن العثمانيون أنفسهم كافة الشركات التجارية والصناعية في تركيا، وليمد العثمانيون أنفسهم السكك الحديدية»(٤).

تألفت جمعية «العثمانيين الجدد» من ٢٥٠ عضواً وانقسموا إلى مجموعات تنظيمية تألفت كل واحدة منها من سبعة أشخاص ولم يكن لدى الجمعية في بدء تأسيسها برنامج واضح ومحددالمعالم، سوى العمل لـ«برجزة السلطنة» وتمدينها على أساس مبادىء المجتمع المدني الأوربي.

وفي ربيع عام ١٨٦٧ قام أكبر مفكري «العثمانيين الجدد» بالهجرة الاضطرارية إلى أوربا كرد على الاجراءات القمعية التي قامت بها الحكومة لمحاصرة نشاطهم والحد منه. كما قام في الوقت نفسه فريق منهم بمحاولة، انقلابية يائسة وفاشلة في «السراي».

أصدر العثمانيون الجدد «صحافتهم في المنفى» فأسس علي سعافي في لندن عام ١٨٦٧ صحيفة «المخبر» التي لعبت دوراً كبيراً في تعريف نشاطاتهم. كما أصدر المنوران التركيان الكبيران نامق كمال وضياء بك في أعوام ١٨٦٩ - ١٨٧٠ صحيفة «الحرية» التي أصبحت الناطق الرسمي باسم «الجمعية» وتكونت على صفحات هذه الجريدة ذاتها، أهم مطالب العثمانيين الجدد وفي مقدمتها تحويل السلطنة إلى ملكية دستورية. وقام العثمانيون «الجدد» ابان ذلك بترجمة أعمال المنورين الفرنسيين في القرن الثامن عشر وفي طليعتهم فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندوروسيه.. الخ، ونشرها على نطاق واسع(٥).

قاد «العثمانيون الجدد» الحركة التنويرية في السلطنة حيث قاموا بترجمة أعمال خير الدين تونسي ورفاعة رافع الطهطاوي إلى اللغة التركية. كما ساعدوا على تنشيط الحركة التنويرية العربية، وكانوا مؤيدين أقوياء وراسخين لنشاط المنورين العرب في الستينات الذين كانت أفكارهم «عثمانية جديدة».

لقد ساعدت حماية «العثمانيين الجدد» المنورين العرب على إعادة تشكيل «الجمعية العلمية السورية» في دورها الثاني (١٨٦٨). وتبنوا بالمعنى الكامل للكلمة، مجلة «الجنان» وحرروها بصورة شبه كاملة من مقص الرقابة. بل ان رجل الدولة الليبرالي الكبير مدحت باشا ساهم مباشرة في تحرير بعض اعدادها، وكان الضيف الدائم لهيئة تحريرها في بيروت(٦).

ورغم بروز ارهاصات الوعي بالهوية القومية الحضارية لدى

المنورين الأتراك كنتاج لولادة العلاقات البورجوازية في السلطنة، فانه لم تبرز لديهم إيديولوجية قومية محددة. من هنا لم يشكل اعتزاز المنورين العرب بالثقافة العربية ودعوتهم لإحياء المجد الحضاري العربي في كلمات افتتاح «الجمعية العلمية السورية» أي استفزاز قومي للأتراك الذين حضروا حفل افتتاح الجمعية وكانوا أعضاء فخريين فيها. إذ كان الجميع إلى جانب انهم «أتراك أو عرب». ينطلقون من مبدأ الرابطة الوطنية «العثمانية».

من هنا مارست هذه الجمعية تأثيراً مركزيا مباشراً على وعي المنورين العرب في الستينات أمثال بطرس البستاني وخير الدين تونسي وجبرائيل دلال ونصر الله دلال وفرانسيس مراش، والذين عبروا جميعاً عن نزعة «عثمانية جديدة» بهذا القدر أو ذاك.

غير ان تجديد السلطنة على أساس التنظيمات ومبادىء المجتمع المدني الأوربي، لم يؤد إلى تقدمها وتعزيز وحدتها واستقلالها الوطني بقدر ما أدى إلى «التبعية». فكانت كل خطوة «تنظيمية» أقدمت عليها دولة «التنظيمات» العثمانية في مرحلة السلطان عبد العزيز (تولى العرش ١٨٦١) خطوة في سيرورتها فعليا دولة تابعة وشبه مستعمرة.

ولا يكمن ذلك في التطبيق العثماني الرسمي السيء لـ«التنظيمات» الذي كان استبدادياً للغاية. بقدر ما يكمن في ان «التنظيمات» نفسها لم تكن نتاج التطور المحلي، بل نتاج العلاقة الكولونيالية مع السوق الرأسمالية العالمية. من هنا كانت عاجزة موضوعيا في شروط «التبعية» التي ولّدتها هذه العلاقة عن إعادة

انتاج «المدنية الغربية». فأنتجت «مدنية مزعومة» عنها، هي مدنية المجتمع التابع المشوه، والتي لم تموه أشكال العلاقات ما قبل المدنية البورجوازية وحسب، بل وأعادت انتاج هذه العلاقة وعززتها من جديد باسم «العصرية» و«المدنية».

وبلغة فرنسيس مراش (منور الستينات البورجوازي البارز) الذي كان نصيراً راسخاً لـ«التنظيمات» ومن أكثر الإيديولوجيين خيبة بنتائجها المزرية. فان «مدنية التنظيمات» لم تكن سوى «ملك توحش، انتحل زي التمدن»(٧).

لقد ماثل وعي منوري الستينات البرجوازيين مابين «المدنية» و«البرجزة». غير إنه لم يكن بمقدور هذا الوعي ان يكتشف ان «البرجزة» في مرحلة ايجاد الرأسمالية الأوربية لسوقها العالمية، هي الحامل الموضوعي لـ«التبعية» التي قادت الغرب لاقتسام الأمبراطورية وتصفية وحدتها واستقلالها. من هنا كان حماس منوري الستينات لـ«البرجزة» ودعوتهم لتشجيع البورجوازية الوطنية (التي كانت كومبرادورية برمتها) حماسا ايديولوجيا لا واعيا لـ«التبعية» التي كان يستحيل في شروطها انتاج «التقدم» الذي انتجته البورجوازية الغربية. إذ لم تؤد «التبعية» للسوق العالمية إلى تطور القوى المنتجة وعلاقاتها (وهو المعيار العلمي لتقدم المجتمعات) بل أدت على العكس من ذلك إلى اعاقة هذه القوى ولجم تطورها وشلّه. ويعود ذلك إلى ان «البورجوازية» نفسها التي كان منورو الستينات إيديولوجيين لوعيها وتطورها كانت في حد ذاتها وليدة «التبعية»

على أساس كومبرادوري، لم يحدد شروط تكونها وحسب بل وشروط تطورها الطبقي أيضاً بوصفها بورجوازية تابعة.

من هنا يتحدد التناقض في اشكالية وعي منوري الستينات ما بين المجرد والمتعين في هذه الاشكالية. إذ عبَّر المجرد فيها (الصياغة التنويرية) عن وعي مقلوب وموهوم بالمتعين (التبعية). أي التناقض ما بين الوهم الطبقي والوجود الطبقي نفسه. وبذلك يبدو الوعي التنويري البورجوازي وعياً موهوما بالعلاقات البورجوازية التابعة ونموها لها.

كيف يمكننا في ضوء ذلك إعادة قراءة وتفسير الخطاب التنويري الذي أنتجه المثقفون البورجوازيون في حلب في ستينات القرن التاسع عشر، وما هي الشروط التي حكمت تكونه وانتاجه لمفاهيمه؟

* * *

تكون الخطاب التنويري في حلب في سياق نمو العلاقات البورجوازية الناشطة في المدينة خلال الستينات، وهو العقد الذي نشطت فيه الحركة التنويرية العربية والتركية برمتها. إذ شهدت البورجوازية الناشئة نموا ملحوظاً في الولايات السورية في ستينات القرن التاسع عشر وفي ولاية حلب بوجه خاص. حيث ارتبطت وعلى نحو مبكر بالسوق الرأسمالية العالمية ومراكزها الصناعية التجارية الكبرى، فأصبح لها مكاتب نشطة وفعالة في «مرسيليا ومانشستر وليفر بول وفي النمسا وفي ايطاليا»[٨] وقد عبر نشاطها في أواسط الستينات من أجل افتتاح فرع لأحد المصارف الأوربية في حلب عن

هذا النمو إلى حد كبير. ووصف القنصل البريطاني في حلب «سكين» فكرة تأسيس المصرف بأنها «فكرة مدهشة»[٩] ورغم ان نشاط البورجوازية الوليدة حوّل حلب إلى واحدة من أهم المدن التي ارتبطت بالسوق العالمية قبل افتتاح قناة السويس (١٨٦٩)، وبالتالي إلى واحدة من أكثر المدن ارتباطا بالعالم (أوروبا)، فانها استعادت في الستينات أهميتها كمركز أساسي من مراكز الانتاج الحرفي والتجارة الداخلية. إذ امتلكت وحدها في عام ١٨٦٢ ما لا يقل عن ١٠,٠٠٠ نولا يعمل عليها أكثر من ستين ألفاً بين حائك ومسد وصباغ وفتال ودقاق وشطاف وقصار وصقال[١٠] ما تزال أغلب الأسر الحلبية تحمل إلى الآن في أسمائها العائلية هذه الصفات الحرفية. في حين كان عدد الأنوال التي كانت تمتلكها المدن السورية مجتمعة في الأربعينات لا يتجاوز ٢٥٠٠ نولا[١١].

وارتبط هذا الازدهار الحرفي في الستينات باتساع السوق الداخلية وترابطها في مرحلة «التنظيمات» الثانية (التي تلت «خط همايون» (١٨٥٦) والتي اعادت بناء الدولة على أساس مركزي مابين العاصمة والولايات، ويوحدها في سوق قومية واحدة). إلا أن النشاط الواسع للتجارة الخارجية الذي أدارته البورجوازية الحلبية، شل تطور القوى المنتجة للانتاج الحرفي النسيجي ودمره تماما، بحيث ان هذا الانتاج في مطلع سبعينات القرن التاسع عشر، حتى وفي ظل غياب منافسة المنسوجات الأوربية لم يعد قادراً على النهوض وتجديد قواه. وهو ماعبر عنه بوضوح جرجي جبرائيل بليط ففي مقالته «بندر

الشـهـبـاء» (الجنان ١٨٧١)، حـيث دعـا بليط البـورجـوازية الكومبرادورية الحلبية التي تضرر نشاطها وتوقف بعد افتتاح «قناة السويس» واضطرارها لتصفية مكاتبها في أوربا، إلى استثمار أموالها في الزراعة وفي انشاء «الشركات العمومية لاخراج المعادن»[١٢] وهو الأمر الذي كان يتفق تماما مع مصالح الرأسمال الأجنبي الذي بدأ يهتم في السبعينات بالسلطنة ليس بوصفها مصدراً للخامات الزراعية وحسب، بل ومصدراً أيضاً للخامات المعدنية.

لقد نشأت البورجوازية الكومبرادورية الحلبية وتكونت في الوسط المسيحي، في سياق داخلي وخارجي معقد وشديد الخصوصية. إذ كان المسيحيون يخضعون كسائر الملل الدينية الأخرى لأحكام «نظام الملل» العثماني. وقد قام «نظام الملل» على الأساس الفقهي الإسلامي القديم الذي يقسم العالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» أما «دار الإسلام» فهي التي يحكمها إمام مسلم ويسود فيها الشرع الإسلامي. وقد انقسمت بدورها إلى «مسلمين» و«أهل ذمة». وقد اعتبرت الجاليات الغربية التجارية المقيمة في «دار الإسلام» بقصد التجارة في ضوء أحكام «نظام الملل» مللا «مستأمنة» من «أهل الذمة» كان القناصل رؤساءها، وسرى عليها ما يسرى على الملل الأخرى. كان «نظام الملل» قروسطيا برمته. إذ تصور «الملل» مجتمعات منعزلة عن بعضها في قواقع دينية مغلقة، وتتمتع باستقلال ذاتي في كل ما يمس شؤونها الدينية والمدنية، في الآن ذاته الذي افترض فيه المساواة ما بين «الملل» في الحقوق والواجبات،

فكانت كل «ملة» تعيش نظريا بمعزل عن «الملل» الأخرى، وبمساواة معها كان جوهرها بعيداً عن «مساواة» المجتمع المدني الذي بدأت «الملل» الدينية العثمانية برمتها تواجه إشكاليته. وقد استوعب «المسيحيون» قبل غيرهم مبادىء المجتمع المدني وذلك لعدة عوامل، يبدأ في مقدمتها ان «نظام الملل» كان يدمج ما بين الجاليات التجارية الغربية المنحدرة من ممثلي المجتمع الأوربي، وما بين «المسيحيين» في «دار الاسلام». وبهذا المعنى لم يشكل «الدين» أي حاجز في التفاعل ما بين «المسيحيين» و«الأوربيين» كما شكله لدى «المسلمين» الذي اعتبروا «الغربيين» مللاً من «أهل الذمة» وافدة من «دار الحرب» لقد ساعدت امتيازات الجاليات التجارية الغربية بموجب المعاهدات وقوانين «التنظيمات» «المسيحيين» على التحول إلى ملل من الأقليات الدينية ولكنها واسعة الامتيازات في مجتمع اسلامي. خصوصا وان السلطنة نفسها اعترفت بحقوق الدول الأوربية في حماية الأقليات «المسيحية» من «أهل الذمة» المقيمين في «دار الاسلام»[١٣].

وبهذا المعنى كان الوسط المسيحي المجال الموضوعي المتاح للنشاط الغربي، الذي أخذ يستثمر علاقته بهذا الوسط، وحمايته له بموجب المعاهدات والاتفاقيات لغاية استعمارية تخدم مصالحه الاقتصادية المباشرة وليس مصالح «المسيحيين» أبناء الوطن التاريخيين بحد ذاتهم.

لقد كانت السلطة العثمانية كأي «سلطة شرقية» بتعبير انجلز

في وصفه للامبراطورية العثمانية، معادية في جوهر بنيتها للعلاقات البورجوازية. فقد شكلت هذه السلطة بحد ذاتها أكبر عائق أمام تطور قوى الانتاج البورجوازية وعلاقاتها. إذ كانت تشترط على كل عثماني يزاول التجارة، ان يدفع ٢٠٪ في حين كانت تشترط على الافرنج دفع نسبة لا تتجاوز ٤٪. وقاد ذلك البورجوازية المحلية للعمل تحت اسم الجاليات الغربية[١٤]. ويبدو ان عائلة «كبة» المارونية الحلبية والتي كثيراً ما يصبح اسمها في التداول الغربي «كوبا» كانت أهم وأقوى عائلة بورجوازية حلبية ما قبل الفتح المصري للشام. إذ كان لها علاقات تجارية وطيدة مع «بغداد» الموصل، أورفة، ماردين، عنتاب، دمشق، بيروت، اللاذقية، مصر، دمياط، استامبول، مرسيليا، ولاسيما «ليفورنا» التي كان يقطن فيها عميد هذه الأسرة ورئيسها التجاري والعائلي. وتشير الوثائق المارونية في حلب إلى ان عائلة «كبة» لعبت دوراً ملموساً في الحياة الدينية الداخلية للكنيسة المارونية. في حلب وامتلكت سلطة الضغط في انتخاب المطارنة وخلعهم ونفيهم أيضاً. وقد أثرت براغماتية السوق على الموقف الماروني لأسرة «كبة» إذ كان واردا ان يعلن عميدها خروجه على الطائفة وانتسابه إلى طائفة أخرى لأن مرشحه لم يُقبل من البطريرك الماروني[١٥]، الذي كان على ما يبدو نصير أكثر القوى محافظة في الكنيسة المارونية في حلب. ويبدو ان الصراع مابين البورجوازية المارونية في حلب وما بين الاكليروس هو من أول صراعاتها الواضحة، التي تمت لأسباب «دنيوية» وليس دينية «اكليركية» والمهم في هذا

الصراع ان البورجوازية لم تعتبر نفسها ملحقة بـ«الاكليروس» بل قوة تخضعه لمشيئتها ولمصالحها أيضاً. ولعل ذلك يعبر وبشكل مبكر عن التمايزات ما بين البورجوازية والاكليروس، والتي تشير إلى ولادة البورجوازية في الوسط المسيحي الحلبي بوصفها قوة ذات وزن خاص ينافس سلطة «الاكليروس».

شهدت البورجوازية الحلبية تكونها الطبقي بوصفها طبقة تعمل باسمها وليس باسم الجاليات الغربية في الثلاثينات في مرحلة الحكم المصري للشام (حكم إبراهيم باشا). إذ أدت اجراءات إبراهيم باشا العسكرية إلى مغادرة الجاليات التجارية الغربية لحلب، التي ناب عنها وحل مكانها مسيحيو العائلات العليا. فقد قادت هذه الاجراءات إلى مصادرة إبراهيم باشا للمحاصيل الزراعية البضائعية، وفرضه التجنيد على كل قادر على حمل السلاح، بما في ذلك أولئك الذين يعملون مع «الافرنج» وإلى مصادرة الدواب. وكان ذلك يعني بشكل محدد، توقف التجارة الداخلية والخارجية الأوربية في آن واحد. ويشير الكولونيل الإنكليزي الشهير في القرن التاسع عشر «تشنه» إلى أنه «في ١٨٣٢ أمسى عدد المحلات الافرنسية واحداً أو اثنين ولم يبق للإنكليز إلا مل واحد».

ويبدو ان البورجوازية الحلبية بدأت تحتل مكان الجاليات التجارية الغربية في أواسط الثلاثينات. حيث يشير العالم النباتي الفرنسي أوشه الوا (زار حلب في ٨ آذار ١٨٣٥) إلا إنه «أخذ التجار الحلبيون يحلون محل الافرنسيين وغيرهم من الأوروبيين في تعاطي أنواع الكوميسيون مع أوروبا فيزاحمونهم عليها وينجحون، وينسحب الأوربيون من السوق»[١٦].

غيـر ان ولادة العلاقـات البـورجوازية الكومبـرادورية هذه في أوساط المسيحيين المحليين قادتهم إلى وعي أهمية العلاقات المدنية في تطور هذه العلاقات ونموها. إذ وجه «إبراهيم باشا» بتأكيده على أن «أمر المذهب ماله دخل بحكم السياسة» ضربة قوية إلى «نظام الملل». خصوصا وأن إبراهيم باشا اعتمد في حكمه اداريا على نخبة المسيحيين الحلبيين، وطمح إلى تجنيد مجموعة عسكرية خاصة منهم، ورفض المطران الماروني ذلك بشدة.

وبهذا المعنى بدأت البورجوازية المسيحية تربط ما بين تطورها وشيوع مبادىء المجتمع المدني في العلاقات الاجتماعية على أساس المساواة المدنية وليس «المللية» التي تبقيها خاضعة لـ«أهل الذمة». من هنا فسرت البورجوازية المسيحية الحلبية مبادىء «خط الكلخانة الشريف» (١٨٣٩) بوصفها مبادىء المجتمع المدني الذي لا «ذمة» فيه. وحاولت السلطات العثمانية في المدينة ان تبرهن في كل نشاطها على تفسير الخط الشريف بوصفة طمأنة للمسيحيين على ملكيتهم وحياتهم واعتبارهم ومساواتهم المدنية الكاملة.

فقد واصلت السلطات التركية التي أصدرت «خط الكلخانة الشريف» (١٨٣٩) سياسة «المساواة» التي اتبعها إبراهيم باشا، حيث دخل لبيب أفندي حلب في (١٥ آذار ١٨٤١) و«جمع الأعيان وقرأ خط غولخانة الشريف ولصقه على جدران المدينة» كما اجتمع والي حلب التركي «أسعد باشا» بالأعيان المسلمين (١٨٤١) بعد انسحاب إبراهيم باشا، وأكد لهم ان «النصارى مُؤَمَّنين على حياتهم

ومـالهم من جـانب السلطان «وحـذرهم من أية أهانة تنتـقص من المسيحيين، ورد في أمر الصدر الأعظم لأسعد باشا ضمان السلطنة لحق المسـيحـيين في حـماية «أنفسـهم وأموالهم وصـيانة أعـراضـهم ونوامـيـسـهم يتـمـتـعـوا بهـا بدون استـثناء، وفي ظل شـوكت الشاهانية»(١٧).

* * *

لقد تكونت البورجوازية الحلبيـة وتطورت طبقـيا على أسـاس ارتباطها بالسوق العـالمية وتبعيتها لها. من هنا لم يكن تكونها أو تطورها بفعل التناقضات الطبقـيـة الداخلية في أحشاء التشكيلة الاجتمـاعيـة - الاقتـصادية الشرقـيـة الاستبدادية، بل بفعل شبكة العلاقات المعقدة التي ربطت هذه التشكيلة بالسوق العالمية.

وبهذا لم يستلزم تطورها تحويلاً جذرياً لبنية علاقات الإنتاج في التشكيلة الشرقية الاستبدادية، يهدمها ثوريا ويسمح لنظام انتاجي جديد ان يخرج من أحشـاء النظام السابق. ويشكل ذلك الأسـاس الموضـوعي للتـواطؤ التـاريخي مابين البورجوازية الحلبيـة في مرحلة تكونها الطبقي وبين طبقة كبار الملاك التي ارتبطت بدورها بالسوق الرأسمالية العالمية، عبر التكيف مع حاجات هذه السوق للخامات الزراعيـة، والتي شكلت بتعبير مهدي عامل نوعا من البورجوازية الكولونيالية.

ولم يحدد ارتباط البورجوازية الحلبية بالسوق العالمية تكونها وتطورها الطبقـيين وحسب، بل وحدد أيضاً نظرة مثقفيها للغرب

بوصفه «المركز المحرك للعالم» على حد تعبير عبد الله مراش (١٨٣٩ - ١٨٨٩) مدير مكتبها في مانشتر قبل افتتاح «قناة السويس» فشكلت بتشابك العلاقات الحضارية - الاقتصادية ووحدة التاريخ العالمي. فأكد نصر الله دلال ان «أوربا» هي «المركز والمحرك للعالم التجري» و«المركز الساطع للأنوار البشرية». ويشبه الدلال العلاقة التجارية - الحضارية ما بين «العالم وأوربا» في ستينات القرن التاسع عشر بـ «الينابيع والأنهر والأبحار» التي تتشابك فيما بينها وتترابط بقوة «الجاذبية العامة» وتصب في مركز واحد هو «الاقيانوس المحيط جارية إليه ومستريحة به، إذ تعرفه مركزاً لها ومقر راحتها إلى دهر الداهرين». ويرى الدلال أنه «على هذه الصورة» «تحولت بلاد انكلترا وفرنسا وجرمانيا مركزاً لتجارة العالم بأسره» وأصبحت «المركز المحرك للعالم التجاري «وللأنوار البشرية» إذ ان «ينابيع وأبحر العلوم القديمة وفّت الجزية لقارة أوربا كما إلى أوقيانوس محيط واستراحت بها كما يستريح الجسم الزايغ بوصوله إلى المركز»(١٨).

كما رأى فرنسيس مراش في باريس «شمساً يدور حولها فلك العالم البشري». ويصف فرنسيس مراش «باريس» من منطلق حاجة البورجوازية الوليدة لنظام اجتماعي يكفل حق التملك البورجوازي ويحميه، ويوفر شروط الأمن اللازمة له، بما في ذلك الأمن على الحياة الشخصية وعلى الملكية في آن واحد. فيكتب في «رحلة باريس (١٨٦٧):

«فكم سرور واندهاش للأعين عندما نرى هذه الأمة الفرنساوية تتموج على بعضها كقصبة واحدة بدون نزاع في جزئياتها ولا انقسام في كلياتها سابحة في بحور الأمن والسلام بدون خوف من واثب أجنبي أو حسود غادر، راتعة في مراتع الغنى والثروة بدون حذر من وحش مفترس أو جار مختلس، رافلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية، نائمة في سرير الحياة الممنوحة من الله بدون قلق من وقوع سيوف سافك دماء، انتشاب نار خيانة لابسة ثياب الدين والدنيا، بدون جزع من أفواه شرهة أو مخالب خارقة ولا ذعر من سطوات شريعة مارقة. وهكذا فكم تستميل الإنسان في هذه الديار التي تمنح غنى غير مسلوب وأمنا غير مثلوم وحرية غير مأسورة وحياة غير مهددة ولا مذعورة»(١٩).

لقد حدد ارتباط البورجوازية الحلبية بـ «المركز» وتبعيتها إليه تكونها وتطورها الطبقيين، من هنا لم يتطلب هذا الارتباط لتطوره «تقويض بنية علاقات الإنتاج السائدة في التشكيلة الشرقية الاستبدادية، بل تطلب كسر» عزلتها عن «المركز» الحضاري والتجاري العالمي. ويفسر ذلك استخدام البورجوازية الحلبية لمبادىء الثورة الفرنسية كسلاح إيديولوجي موجة ليس ضد علاقات الانتاج هذه، بل لكسر عزلتها الطائفية الدينية والاجتماعية داخل مجتمعها ذاته، بوصفها تنتمي إلى ملة من ملل أهل «الذمة».

وبهذا المعنى لعبت «العزلة» الدينية والمذهبية للبورجوازية في

حلب دوراً مفتاحياً في استخدامها الإيديولوجي لمبادىء الحرية والإخاء والمساواة الفرنسية من حيث هي تعني «مفهوم حقوق الإنسان والشعب» بتعبير بازيلي أو حقوق «بني آدم» بتعبير المنور الحلبي عبد الله مراش. إذ لم تعن صفة «الذمي» في وعي مثقفيها إلا أقصى حالات «الصغار» الاجتماعي والإنساني التي لا تليق بمبادىء التمدن. ويعبر عبد الله مراش عن ذلك، فيرى إنه عندما قام إبراهيم باشا «بتحرى المساواة في أحكامه بين المسلمين وأهل الذمة من رعاياه، نشط النصارى من عقال الصغار الذي كانوا فيه قبلا، ونفضوا شعار الذل والمسكنة وعلموا ان لهم حقوقا كغيرهم من بني آدم»[٢٠] وهو ما يعبر عنه أيضاً المؤلف المجهول لـ «حسر اللثام عن نكبات الشام» حيث يرى أنه «بعد حكم إبراهيم باشا في الشام بدأ عصر التنوير والاصلاح. فقد كان الذي قبل أيامه لا يعد نفسه من الآدميين، فلما انتشرت راية العدل وتساوي الناس أمام الحاكم، وظهرت القوة التي كانت كامنة في الصدور، خطا النصارى الخطوات الواسعة في ميدان الحضارة، ونشطوا إلى القيام بالأعمال الكبيرة»[٢١].

من هنا شكلت «المبادىء التي قامت عليها «التنظيمات» أساس المبادىء الإيديولوجية الممكنة لتطور البورجوازية في حلب. إذ قامت «التنظيمات» في أسسها الإيديولوجية على مبادىء الاخاء والمساواة من دون ان يعني ذلك أي مساس ببنية علاقات الانتاج السائدة في التشكيلة الشرقية الاستبدادية. ويفسر ذلك إلى حد بعيد

انتاج مثقفي البورجوازية في حلب لمبادىء «التنظيمات» إيديولوجية لتطورها، واستخدامهم لها في ضوء أفكار ومبادىء الثورة الفرنسية.

وقد تجسد ذلك في التحالف غير المكتوب ما بين البورجوازية في حلب في الستينات، وما بين النخبة البيروقراطية العثمانية التي تبنت «التنظيمات» وأصبحت أفكارها بورجوازية في الستينات.

* * *

وبهذا المعنى حدد استيعاب البورجوازية في حلب لمبادىء «التنظيمات» في ضوء الاشكالية التي حكمت تكونها وتطورها، خصائص وعيها الاجتماعي الجديد الذي أخذ يتحرر من الوعي الطائفي ويتجه لبلورة ملامح وعي وطني علماني. ورغم إنه لم ينشأ صراع جوهري ما بين المنورين البرجوازيين في حلب والإكليروس، فانه نشأ تمايز عميق فيما بينهم حول الموقف من «التنظيمات» واستيعابها. غير أن الإكليروس فهم من مبادىء «التنظيمات» أمراً مختلفاً جذريا عما فهمته «البورجوازية» منها، إذ استغل الإكليروس هذه المبادىء لتدعيم امتيازاته وتوسيعها في الحكم الذاتي للطوائف المسيحية، في حين فهمت البورجوازية ومثقفوها منها في الستينات: المساواة المدنية.

بذل «الإكليروس» المسيحي وخصوصا الماروني فيه، جهوداً «اكليركية» خاصة، لمحاصرة الظواهر الاجتماعية البورجوازية وتصفيتها. إذ كان أسير عقلية «الغيتو» الطائفي، التي لم تحارب أية علاقة تنشأ بين المسيحيين والمسلمين في حلب وحسب، وإنما حاربت أيضاً وبشكل «اكليركي» أية علاقة تقوم ما بين الطائفة

المارونية والطوائف المسيحية الأخرى، حتى على مستوى المشاركة بالأعراس، وكانت الخصم الأكبر لكل ما هو علماني ومدني، ولا ينفي ذلك بالطبع تأثر رجال «الإكليروس» الصغار بمبادىء المجتمع المدني وحماسهم لها، وان كان هذا الحماس مدفوعا بالتحرر «من نظام الملل».

إذن شكل «الإكليروس» أحد الدعامات الأساسية لـ «نظام الملل» العثماني الذي ناضلت البورجوازية للتحرر منه، حيث حرص «الإكليروس» على تفسير مبادىء «التنظيمات» كتعزيز لحقوقه الأكليروسية وامتيازاته الطائفية. وهو ماتعبر عنه بشكل واضح شروط المطارنة الموارنة[٢٢] وهي هذه الشروط المقدمة إلى لسلطان (١٨٤١)، والتي ستستفز المسلمين كثيراً. وبذل «الإكليروس» الماروني منه خصوصا، جهدا إيديولوجيا عمليا واضحاً لإبطال المظاهر العلمانية في الحياة الاجتماعية، ومحاصرة الظواهر الاجتماعية الجديدة للعلاقات البورجوازية. فأعلن يوسف مطر المطران الماروني في حلب، والذي أدخل إليها «المطبعة المارونية» بهدف نشر الأدبيات الدينية، والتي ستلعب دوراً مهما في نشر الإنتاج الإيديولوجي للمنورين البورجوازيين أن «كل عهد أو وعد أو هدية أو خطبة أو بصفة خطبة وبنوع يشبه الخطبة التي تعقد فيما بين العلمانيين.. بدون وجود كاهن قانونيا من قبلنا فنحن بسلطتنا نبطل هذا الوعد ، أو العهد أو الخطبة، ونجعلها ان تكون باطلة متلاشية ولا قوة لمداعاة أو دعوى قطعاً كلياً»[٢٣].

ويعني خطاب المطران مطر هذا في عام ١٨٥٨ ضمناً، أشكال العلاقات المدنية العلمانية التي بدأت ارهاصاتها بالوضوح كمظهر متميز من مظاهر انتشار العلاقات البورجوازية الجديدة، والتي تمتلىء يوميات المعلم نعوم البخاش بالاشارة إليها وسردها وحكيها.

ويتجلى الموقف الجوهري المعادي لخروج «المسيحيين» من الغيتو الطائفي «في قوانين الأخوية المارونية التي وقعها يوسف مطر عام ١٨٥٨ والتي نصت على الأمر الكهنوتي التالي: «ليمتنع الاخوة عن الليليات والولائم العالمية ولا يستعملوا الغناء والمواليات، ولا يذهبوا إلى عرس أو بستان غذاء أو عشاء، ولا إلى الحمام إلا باذن المرشد. ولا يناموا أو يقضوا الليل خارجا عن بيوتهم، ولا يناموا في البستان ولا يسبحوا إلا لضرورة حقيقية.. ولا يتفرجوا على ملاعب غير لائقة مثل مزعبر وغيره. ولا يتفرجوا مطلقا على أخذ عروس أوتهريبة عريس.. وإذا رأوا حين سيرهم في الطريق أو حينا آخر أناسا يتقاتلون فلا يقفوا ليتفرجوا عليهم بل يتضرعوا إلى الله من أجلهم».

وفي ضوء المظاهر الاجتماعية الجديدة التي يشير إليها نعوم البخاش (الليليات، البستان، الصيد، الحفلات الراقصة، الأعراس...، والتي شكلت المعالم المميزة للحياة الاجتماعية الجديدة هذه [٢٤]، فانه يمكن فهم الأمر الإكليروسي الماروني على نحو أوضح من حيث هو يعيق العلاقات الاجتماعية الجديدة في مرحلة انتشارها الاجتماعي. ويبرر الأب فردينان‌دتوتل اليسوعي قوانين «الأخوية المارونية» في حلب، التي تدفع إلى ابتسامة التهكم على حد تعبيره نفسه، بالخوف الطائفي المستحكم لدى النصراني الذي يخرج دوما من أية مشكلة

على حد تعبير توتل «كخروج الخاروف من مخالب الذئب، ومن ثم الجزاء النقدي ودفع المال من صندوق الطائفة»[٢٥].

غير ان الخوف الطائفي على أهميته لا يكفي لتبرير قوانين الأخوية المارونية، بل لا بد من تلمس جوهرها القروسطي. إذ لم يسع الإكليروس الماروني لعزل «المسيحيين» عن «المسلمين» وحسب، بل وسعى أيضاً لعزل الموارنة «عن بَقية الطوائف المسيحية، ولم يتردد في طلب حماية ملك فرنسا في سبيل محاربة الكنائس غير المارونية[٢٦]. لقد منع البطريرك الماروني - مثلاً - عام ١٨٥٨ نساء الموارنة من حضور أي عرس لطائفة مسيحية أخرى. وبهذا المعنى شكل الإكليروس في حلب أحد الدعامات القوية، بل والراسخة، لـ«نظام الملل» القروسطي، والذي منح الملل والطوائف الدينية استقلالاً ذاتياً كاملاً حولها إلى نوع من «الغيتو» ومن هنا فهم من مبادىء «التنظيمات» تعزيز حقوقه الإكليروسية والطائفية في الحكم الذاتي الكامل للقوقعة الطائفية لا حقوق الإنسان المتمدن. ويتوضح تهافت التبرير الذي يقدمه توتل في أنه يتجاهل الاصطدام الفعلي ما بين قوانين «نظام الملل» والحياة نفسها. ففي حين افترض «نظام الملل» نموذجاً لـ«غيتو» ديني وطائفي، فان الحياة البورجوازية الجديدة اخترقت فعليا هذا النظام. فقد كان عدد من الطلاب المسلمين يدرسون مثلاً في «كتاب» المعلم نعوم اليخاش كما عاش المسيحيون والمسلمون في أحياء مختلطة وبشكل متجاور ان لم نقل متداخلاً، في الآن ذاته الذي ارتبط فيه المثقفون المسيحيون بالمثقفين المسلمين

بعلاقات وطيدة وعميقة (رزق الله حسون والشيخ سعيد الأسود، فرنسيس مراش وأحمد وهبي).

لقد استغل «الإكليروس» قومة حلب (١٨٥٠)[٢٧] لتعزيز الخوف الطائفي وإحكام العزلة القروسطية على الطوائف المسيحية في «غيتو الملة»، وربط أمن الطائفة بعزلتها الضيقة، في حين ربطت البورجوازية الوليدة، إزالة الخوف الطائفي وتصفية أحقاده بخروج الطائفة من عزلتها الضيقة وكسر قوقعتها. وإعادة بناء العلاقات الاجتماعية في ضوء مبادىء «الاخاء والمساواة» بغض النظر عن الانتماءات الدينية والمذهبية والقومية وعلى أساس مبدأ «المحبة الوطنية».

غلب على «قومة حلب» الصبغة الطائفية للتناقضات الاجتماعية القومية في القرون الوسطى. ولم تكن الانتفاضة موجهة ضد المسيحيين بل ضد الفروض الضريبية والتجنيدية العثمانية. من هنا هاجمت بيوت «الأعيان المسلمين» الذين فروا إلى الثكنة العسكرية التي بناها إبراهيم باشا، قبل ان تصل الأحياء المسيحية المغلقة التي كان يقطنها أغنياء المسيحيين وأعيانهم. فهاجمت بيوت «الأعيان المسلمين» لأنهم لم يحموا الشعب من النهب الضريبي والفرض التجنيدي. كما توجهت إلى حي «الصليبية» المسيحي المغلق، بغية تأمين المال اللازم لشراء الأسلحة ورفعت الانتفاضة شعار تحرير المسيحيين من الضريبة والمسلمين من الجندية. بل ان أحداثها انطلقت أساسا من حي مسيحي اسلامي شديد الاختلاط والتداخل «قسطل الحرامي».

وقد ساهم الإكليروس المسيحي والقنصلان الفرنسي والإنكليزي في تحويل الانتفاضة من انتفاضة وطنية طبقية إلى مجزرة طائفية ضد المسيحيين. كما قام البدو الذين دخلوا المدينة تحت اسم دعم الانتفاضة بأعمال السلب والنهب والقتل في الحي المسيحي الغني. في حين لم يتأثر مسيحيو الأحياء المختلطة بأي أذى أو ضرر كحي الجلوم الكبرى (داخل السور) والذي كان المسيحيون يشكلون نصف سكانه تقريباً.

* * *

استأثرت «قومة حلب» باهتمام المنورين العميق، وعالجوها في سياق أحداث الستين «١٨٦٠» في جبل لبنان[٢٨] التي وصلت أنباؤها إلى حلب على نحو سريع. وقد أدرك المنورون في حلب الصبغة الطائفية للأحقاد الدينية والقومية في مجتمع شرقي استبدادي متعدد الأديان كمجتمع الستينات. وتنغلق فيه كل «أمة» و«ملة» بدعم من «نظام الملل» المعلن في «قواقع» قروسطية منعزلة.

من هنا فسروا خراب «الهيئة الاجتماعية» على حد تعبيرهم، بتلك الأحقاد، ودعوا إلى مبدأ «المحبة» الوطنية. وبلوروا المعالم العامة لمفهوم «الوطن» كبديل عن مفهوم «الملة».

ويمكن ان ندرك التأثير العميق للعلاقات البورجوازية المدنية الجديدة في الحياة الثقافية، من خلال تأثيرها الفعال في وعي بعض المثقفين المسلمين، بل وفي وعي بعض رجالات الإكليروس نفسه. فقد عبر أنطانيوس قندلفت نائب أساقفة حلب («النحلة» ١٨٧٠) عن تأثر بمفهوم الوطن. ووردت في مقالاته نداءات «يا أهل الوطن» وحثت أبناء الوطن بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية إلى تأسيس

علاقاتهم على أساس «حقوق الإنسان وشرف الأوطان»[٢٩] على حد تعبير قندلفت. كما عبر أحمد أفندي وهبة صديق المنورين ومراسل مجلة «النحلة» البيروتية في حلب، عن استيعاب مبكر لأهمية الرابطة الوطنية الإنسانية، حيث كتب في «الجنان (١٨٧٠)» «إننا أطفال أم يقال لها الألفة البشرية والصداقة الجنسية الوطنية فقوموا لها بواجب الاحترام» «وتمنطقوا بود الوطن» وأعتبر أحمد وهبة العلاقة الوطنية مثالاً أعلى له حيث كتب في «الجنان» أيضاً (١٨٧٠) مناديا أبناء وطنه «فيا أبناء الوطن تجنبوا ما يقال في الغدر والتزموا حسن الوفاء والصبر فان أجمل الطباع الإنسانية التمسك بالمودة الجنسية والاتفاق بها والائتلاف والصد عن الشقاق والاختلاف وأن التمسك بالمحبة يرقينا إلى أوج التمدن والنجاح»[٣٠].

وتلوح في خطاب وهبة تعابير جديدة وجذرية على وعي مثقفي الستينات المسلمين، كتعابير «الوطن» و«المودة الجنسية» أي القومية و«المحبة» أي الإخاء و«التمدن». وهي التعابير التي لا يكفي لفهمها انتشار العلاقات البورجوازية وحسب، بل وتأثير المنورين البورجوازيين المسيحيين في وعي زملائهم المثقفين المسلمين، ونعني بذلك الدور الخاص الذي مارسته أفكار فرنسيس مراش في التركيبة الذهنية لأصدقائه من المثقفين المسلمين، ومن ضمنهم أحمد وهبة ذاته، ويظهر هذا الوعي جليا وواضحا في معالجة أحد أكثر المثقفين البورجوازيين في حلب فتوة وشبابا وحماسا في الستينات، وهو نصر الله الدلال (١٨٤١ - ١٨٨٣).

ينتسب نصر الله الدلال إلى أسرة مسيحية غنية وعريقة، لعبت دوراً واضحاً في دعم حكم إبراهيم باشا للشام في الثلاثينات. إذ كان أبوه عبد الله دلال عضواً فعالاً في مجلس الشورى خلال مرحلة الحكم المصري. وورثت أسرة الدلال عن أبيها ارثاً كبيراً. وقد تلقى الدلال جزءاً من تعليمه في «كتاب» المعلم نعوم البخاش، ويمكن القول ان هذا التعليم كان هجائيا تقليديا، كما يشير إلى سفر نصر الله الدلال إلى مدرسة «عين طورة» المارونية في لبنان، ولكننا لا نملك للأسف الشديد أية معلومات عن نشاطه في هذه المدرسة. وتلقى نصر الله دلال في الآن ذاته تعليما في مدرسة تدعى «الاسكولا» في حلب. ومهما يكن من أمر فقد كان نصر الله الدلال منخرطا إلى أقصاه في مشكلة التغيير الإيديولوجي للمجتمع، وبذل جهداً واضحاً في كتابه «منهاج العلم»[٣١] الذي طبع ووزع في حلب ١٨٦٥ لاعادة انتاج مبادىء «التنظيمات» في وعي بورجوازي ديمقراطي يقوم على أسس «المحبة والحرية والمساواة».

يرى نصر الله ان المملكة الرومانية لم تخرب إلا من تشتت - أهلها لمقتضى اختلاف الطوائف والشعوب والأديان ولم يتطوحوا في التهلكة إلا لكثرة فرقهم واختلاف أغراضهم وتمسك كل فريق منهم فيما يضر الآخر لظنه ان بهذا يقوم نجاحه الخصوصي ويعالج الدلال في ضوء ذلك أسباب الأحقاد في «بلدة» (حلب وقد يعني بها الأمبراطورية) فيرى إنها ناتجة عن الصراعات الطائفية والدينية والجنسية القروسطية والمتناقضة الأغراض. ويعتبرها الدلال من مخلفات القرون الوسطى. فيستخدم في خطابه تعبير «اخوتي أبناء

وطني» ويتوجه إليهم بـ «الرابطة الوطنية» التي يمتاز بها «العالم المتمدن» و«المتنور» على عالم العصور الوسطى. إنه يمكننا ان نورد أسبابا جمة لعدم انتشار روح المحبة في بلدتنا ونحصي فيما بينها اختلاف الطوائف والأديان والشعوب مع اختلاف الأغراض. الأمر الذي نشأ عنه الخراب والضعف وعدم النظام العمومي ثم الثأر كما نرى ذلك كثيراً في التاريخ وعلى الخصوص في تاريخ القرون المتوسطة. ويلح الدلال على أهمية تجاوز هذه الأحقاد فيؤكد «ولكن يجب علينا نحن ان ندع هذه الاختلافات على جانب ولا نلتفت لملاحظة الاعصار الغير المنورة متخذين أخبارهم كعبرة نعتبرها، ولنبحر مجرى أهل العصر الحاضر مقتفين آثار الطرق الجديدة التي قام بها نجاح العالم المتمدن. ولنغض الطرف عن كل ما من شأنه أن يفتت آراءنا ويرمينا بالخلف ونسعى وراء كل ما من شأنه ان يجمع شملنا ويضمنا بالاتحاد. وليكن لنا رأي واحد ومقاصد موجهة إلى بغية واحدة وهي نجاحنا وقدمنا عموما. ولنسابق بعضنا بعضا في التساعد والتساعف. وليمد كل منا باعه بحسب وسعه لاغاثة أبناء وطنه ويرى الدلال أن «التمدن» الأوربي هو نتاج «المحبة» التي يشكل انعدامها بين أهل وطنه عائقاً عن «الاقتداء بأهالي العصر فما الذي يمنعنا من الاقتداء بأهالي العصر سوى عدم وثق الرابطة الحبية فيما بيننا. فبلاد أوربا لم تنجح إلا بعد تنورها واضرابها عن روح التباغض والحسد وأبعاد كل روح ينفر الجمهور عن بعضه وتكاثر المحبة بينهم والارتباط والاتفاق».

ويرى الدلال في «المحبة» دعامة الخير العام وأساسه («الخير العام» هو أحد مصطلحات روسو) «وأما وجود المحبة فيما بين أهالي مدينة مع زيادة الألفة فهي أيضاً من أكثر الوسائط لصلاح ونجاح الناس العمومي واتساع المعارف والعلوم. لأننا من مراجعة التاريخ ومن العملية بنفسها نشاهد بأنه حيثما وجدت المحبة، بين الأهالي فهناك ثبت النجاح وانتشرت المعارف وحصل التقدم.. فهكذا المحبة من وظيفتها ايصال أنواع النجاح للجنس البشري وهي الواسطة العظمى لاشراكهم جميعاً بكافة أنواع الخيرات. وبالاجمال هي دعامة الخير العام وأساسه» ويربط الدلال ما بين مبدأ «المحبة» ومبدأي «الحرية والمساواة» فالإنسان المتمدن على حد تعبيره هو ذلك الذي يأخذ «في عقله المتنور مبادىء مساواة وحرية البشر» و«يزرع السلام في مكان الخصومات» و«يعتبر ان كل البشر هم من التسوية» «جبلوا من طينة واحدة أو من قماش واحد فلا تختلف هذه الطينة أو تلك القطعة إلا من حيث الوضع الأدبي. فيكون من ثم لامتياز من قبيل اتساع أوضنك وسائط معيشتهم تميزاً لا طبيعيا ولا جوهريا». وعبر الدلال عن تأثره بجوانب من نظرية «الحق الطبيعي» التنويرية الفرنسية في القرن الثامن عشر، فيرى «لا أظن أنه يغيب عن فطنتك أن البشر متساوون بالطبيعة ومفترقون ومشتركون معا بالواجبات».

* * *

أما المنور النشيط في الستينات في حلب فرنسيس مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٣) فيدعو في كتابه «غابة الحق» (حلب ١٨٦٥) «الجنس العربي» إلى «محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين» حيث

يعتبر الأحقاد الطائفية والدينية من أخطر نتائج «الجهل والتوحش» إذ زرعت على حد تعبيره «البغض الذي شتت شمل لبنان وزعزع أركان دمشق» (اشارة ضمنية إلى مذابح عام ١٨٦٠ الطائفية في لبنان وامتدادها إلى دمشق).

ولم تتناقض هذه البذور القومية العلمانية الجنينية في وعيه مع نزعته «العثمانية الجديدة» ودفاعه عن مبدأ الدولة المتعددة القوميات والأديان. ولم يفكر المراش الذي عاش في امبراطورية اسلامية بفصل الدين عن الدولة، بل أيد وبوضوح التحالف ما بينهما، ما بين «مملكة الروح» و«مملكة التمدن» بتعبيره، وآمن بالقوة الهائلة لمبادىء «الاخاء والمساواة» في تجاوز الأحقاد الطائفية والدينية ما بين شعوب الامبراطورية عامة وما بين العرب خاصة. رأى المراش في الصراعات الطائفية والدينية (مذابح ١٨٦٠) تمزيقاً لوحدة الدولة متعددة القوميات والأديان، وذريعة لـ«التدخل الأجنبي» بتعبيره في شؤون الامبراطورية وتهديد استقلالها الوطني. من هنا ربط «القومات الأهلية» بـ«البغض الطائفي» («القومة» هو مصطلح يدل على الانتفاضات الحضرية المدينية في القرن التاسع عشر) ودعا إلى استخدام أقصى حدود العنف الممكنة لاخمادها، ولمنع استخدام الدول الغربية لها كذريعة لتهديد وحدة الامبراطورية واستقلالها. ويفسر ذلك إلى حد بعيد حماسه للاجراءات التنكيلية التي قام بها فؤاد باشا (رجل الدولة الكبير وذو الأفكار الليبرالية والعضو الفخري في الجمعية العلمية السورية، وحامي المنور الحلبي رزق الله حسون) ضد مثيري مذبحة دمشق عام ١٨٦٠. فقد هدفت هذه الاجراءات (النفي،

الاعدام، الغرامة..) إلى منع حملة الأمبراطور الفرنسي نابليون الثالث من احتلال لبنان بذريعة حماية المسيحيين السوريين. ولعل المراش في اشارته لـ«التدخل الأجنبي» الذي يستغل «القومات الأهلية» يعني ضمنا هذه الحملة على وجه التحديد.

شكلت «التنظيمات» في وعي المراش ووعي جيله من المنورين البورجوازيين أفضل المبادىء الممكنة لتجديد الامبراطورية، وحماية استقلالها الوطني، ووحدتها الداخلية، على أساس الاخاء والمساواة ما بين شعوبها. في حين استغلتها الدول الغربية لتوسيع امتيازاتها وتعزيزها، وهو الأمر الذي تطلب أضعاف الامبراطورية باستمرار وتفكيكها وتهديد استقلالها الوطني، ومن ثم اقتسامها فيما بعد.

ولم يكن بامكان البورجوازية الوليدة موضوعيا انقاذ الاستقلال الوطني لبلادها. إذ ان منطق تكونها وصيرورتها الطبقيين حولها إلى بورجوازية تابعة للسوق العالمية ومرتبطة بها. وقد برز ذلك في التناقض ما بين تبعية وجودها الطبقي «للسوق العالمية» و«وهمها الطبقي» بامكانية تعزيز وحدة واستقلال الامبراطورية، بهذا المعنى دافع المنورون في حلب عن مبدأ وحدة الدولة متعددة الجنسيات والأديان على قاعدة المساواة الوطنية العثمانية وألحوا جميعا على هذا المبدأ باستثناء رزق الله حسون (١٨٢٥ - ١٨٨٠) الذي أخذ بعد هربه من تركيا عام ١٨٦٢ يدعو بوضوح لفكرة الاستقلال العربي. كان رزق الله حسون من أوائل المنورين في حلب الذين نشطوا سياسياً على نحو مبكر. حيث بدأ حياته السياسية والصحفية بدءاً من منتصف خمسينات القرن التاسع عشر في المحيط السياسي الليبرالي

للسياسي مدحت باشا ولرجل الدولة العثماني الكبير المتحرر فؤاد باشا. فأصدر رزق الله حسون في عام ١٨٥٥ صحيفة «مرآة الأحوال» لتغطية أحداث (حرب القرم) والتي كانت أول صحيفة عربية غير رسمية في العالم العربي. ويشير «كوتلوف» إلى ان مرآة الأحوال «لعبت دوراً كبيراً في تكوين الأدب الاجتماعي العربي والصحافة العربية اجمالا»(٣٢).

عمل رزق الله حسون كسكرتير لفؤاد باشا(٣٣)، وقدم معه إلى دمشق ابان حوادث الستين (١٨٦٠) ليعرب البيانات التركية إلا أن حسون الذي اتهم بالسرقة بعد توليه نظارة الدخان، اعتقل وزج به في السجن. ولم يفلح استجداؤه لفؤاد باشا في الافراج عنه. فهرب إلى روسيا بمساعدة بوغسلافسكي الديبلوماسي الروسي في القسطنطينية حيث أقام عدة أعوام في بطرسبورغ. وفي المهجر بدأت فكرة الاستقلال العربي تنمو في وعي حسون حيث حاول اقناع القيصر الكسندر الثاني بالمساعدة على اقامة دولة عربية مستقلة تحت الحماية الروسية. من هنا يصف المستشرق الروسي الكبير كراتشكوفسكي «الرجل العجيب الذي كان خطاطا وسياسياً وشاعراً ومغامراً على حد تعبير كراتشكوفسكي بأنه كان «قومياً عربياً فخاف على حياته وهرب من تركيا إلى روسيا عبر بلاد القفقاس»(٣٤).

ثم أقام حسون في لندن ومات فيها عام ١٨٨٠. وهناك بمساعدة مواطنه المنور الأخر عبد الله المراش والدكتور لويس صابونجي صاحب «النحلة» اعاد إصدار «مرآة الأحوال» وندد فيها بالسلطان التركي. وكان حسون خصماً إيديولوجيا بشكل خاص لفكرة أحمد

فارس الشدياق عن الجامعة الاسلامية، والتي تقوم على التفاف شعوب الشرق المسلمة حول السلطان التركي لمقاومة التوسع الغربي، حيث طرح بدلا منها فكرة الاستقلال العربي التي غذتها الدعاية الغربية في سبعينات القرن التاسع عشر تحت اسم «الخلافة العربية»، ومستفيدة من تفتح الوعي القومي موضوعيا لدى العرب ومحاولة في الآن ذاته استخدام هذا الوعي لتفتيت الامبراطورية واستكمال استعمارها. لقد لعبت الهجرة دوراً أساسياً في تطرف أفكار حسون (بالنسبة لمجايليه) وافتراقه عن آراء زملائه المنورين العرب و«العثمانيين الجدد» في مسألة وحدة الدولة متعددة القوميات والأديان. فلقد كان أشبه بالمغامر في محيط العلاقات السياسية المعقدة في زمنه وكالمقامر أحيانا.

أما الدور السياسي البارز الآخر للمنورين في حلب فيرتبط بجبرائيل الدلال (١٨٣٦ - ١٨٩٢)[٣٥]. كان جبرائيل الدلال (وهو شقيق نصر الله الدلال) قد تلقى كأخيه نصر الله تعليما تقليديا غير نظامي في «كتاب» المعلم نعوم البخاش في حي «الصليبة» «وتعليما اكليركيا» في مدرسة «عينطورة» المارونية في «كسروان». وكان جبرائيل الدلال كزميله وصديقه فرنسيس المراش شديد الاعتزاز بالهوية الثقافية الحضارية العربية، وداعية نشيطاً لاحيائها وبعثها. إلا إنه لا شيء ينبىء في كتابات جبرائيل عن تصورات سياسية محددة لموقفه من فكرة الدولة متعددة القوميات والأديان، ولعله من الممكن القول ان جبرائيل لم يكن سلبياً ازاء هذه الفكرة. إذ كان نشاطه الصحفي السياسي يتصل أساسا بعالم التنوير لا بعالم العلاقات السياسية بمعناها المباشر كما لدى حسون.

كرر جبرائيل الدلال وان كان بشكل مختلف علاقة المنورين في حلب مع زملائهم العثمانيين والأتراك. وكرر بشكل خاص تجربة التعاون مابين رزق الله حسون ورجل دولة تركي متحرر كبير. حيث تعاون مع المنور السياسي البارز الكبير خير الدين تونسي عندما أصبح «صدراً أعظم» في الامبراطورية عام (١٨٧٨). وقد أصدر الدلال صحيفة «السلام» في استانبول التي أصبحت الناطق غير الرسمي لخير الدين باشا آلتونسي ولأفكاره التنويرية، فروج فيها للمثل العامة للرأي العام التقدمي العثماني في عصره. ومع استقالة خير الدين يتوقف نشاط الدلال السياسي، ويزج به في السجن عام ١٨٩٠ بتهمة معاداة السلطان ويموت فيه عام ١٨٩٢.

لقد أدى نمو العلاقات البورجوازية الكومبرادورية في ولاية حلب وتطورها في ستينات القرن التاسع عشر وما رافق ذلك من ارتباط حلب المباشر بالغرب وجالياته التجارية المقيمة في المدينة والنشط سياسياً وإيديولوجيا إلى ولادة حركة ثقافية نشيطة حولت «حلب» في ستينات القرن التاسع عشر إلى واحدة من أهم مراكز الحركة الثقافية العربية. فبدأت المطبعة المارونية التي أدخلها المطران يوسف مطر إلى حلب عام (١٨٥٨) بغية طبع الكتب الدينية، تطبع ملفات المنورين في حلب أمثال فرنسيس مراش ونصر الله الدلال وتوزعها في حلب وتعرف في الآن ذاته المثقفين المسلمين في حلب على نشاط زملائهم المسيحيين. وقد كتب المنورون في حلب في صحافة عصرهم العربية مثل «الجنان» و«الجوائب» و«النحلة» وكانوا كتاباً بارزين فيها. كما تميزوا جميعاً باعتزازهم بالهوية الثقافية الحضارية العربية،

وباستيعابهم للثقافة العربية الكلاسيكية والغربية الحديثة في آن واحد. وكان المنورون في حلب في عصرهم أشبه بالمثقفين العضويين للبورجوازية الصاعدة. إذ جمع أغلبهم بين صفة التاجر والمثقف في آن واحد، الذي خبر الغرب واعتبره مثالاً أعلى للتطور في بلاده.

وتشير وثائق الجمعية العلمية السورية في بيروت ١٨٦٨ - ١٨٦٩ (الطور الثاني للجمعية الذي بدأ بمساعدة وتحريض المنورين الأتراك) والتي كان لها أعضاء محليون في بيروت ودمشق وطرابلس الشام وبعلبك وعكا وجبل لبنان والقاهرة والاسكندرية والزقازيق واستانبول إلى وجود عضوين لها في حلب، هما رزق الله جبرائيل مريض وميخائيل جداً الحكيم(٣٦). غير إننا لا نملك للأسف أية معلومات عن نشاطهما، والذي ربما كان محدوداً أو غير ذلك. إلا أنه من الثابت الآن ان المجلات والصحف العربية أمثال «الجنان» و«الجوائب» و«النحلة» كانت تصل إلى حلب. بل كان لمجلة «النحلة» التي أصدرها الكاهن الكاثوليكي الدكتور لويس صابونجي في بيروت مراسلاً في حلب، ومن المؤكد الآن في ضوء استقصاءاتنا ان مجلة «الجنان» مثلاً (التي أصدرها بطرس البستاني وابنه سليم في بيروت عام ١٨٧٠) كانت تصل إلى حلب وتقرأ وتناقش على نطاق واسع في أوساط المثقفين والمتعلمين، وخصوصا في مدرسة الـ «تيراسنتا» (الأرض المقدسة) التي كان طلابها على ما يبدو يناقشون بشكل جماعي موضوعات «الجنان». ومن هنا يمكن إلى حد كبير معرفة المؤثرات المباشرة في وعي المثقفين في حلب في خلال هذه الفترة (مجلة الجنان صدرت عام ١٨٧٠) من خلال موضوعات هذه المجلة

التي تبنت الأفكار الاجتماعية والإيديولوجية للنزعة «العثمانية الجديدة» وروجت لمبادىء «روح العصر» واستيعاب مبادىء المدنية والحرية والتقدم وقدمت تغطية اخبارية متحررة للأحداث السياسية والاجتماعية في الامبراطورية وخارجها، وخصوصا منها «الحرب الفرنسية - البروسية (في السبعين) وكومونتي «باريس» و«الجزائر.. إلخ كما كان المنورون في حلب على معرفة ا بالصراع الذي قام ما بين مجلة «النحلة» ومجلة «الجنان» والذي يعكس أبعاد الصراع السياسي -الإيديولوجي في سبعينات القرن التاسع عشر. إلى الدرجة التي كتب فيها بكري أفندي زهري زاده الحلبي (وهو مسلم حلبي مقيم في حلب) مقالا بلغة مجازية يتحمس فيها لـ«النحلة». تركز الصراع ما بين «الجنان» و«النحلة» حول موضوعات اعتبرتها «النحلة» تمس الكنيسة الكاثوليكية ودور الكهنة. وقد وقف العثمانيون الجدد إلى جانب «الجنان»(٣٧) في هذا الصراع، بل إنهم أوقفوا «النحلة» في الآن ذاته الذين حرروا فيه «الجنان» من الرقابة بصورة شبه كاملة ان لم تكن تامة.

لم تمنع الصراعات الإيديولوجية ما بين المنابر الثلاثة في مطلع سبعينات القرن التاسع عشر وهي «الجنان» و«النحلة» و«الجوائب» المنورين في حلب من الكتابة والنشاط فيها. فقد كان فرنسيس المراش وجبرائيل الدلال مثلا ينشران في هذه المنابر الثلاثة مجتمعة بغض النظر عن تناقضاتها الإيديولوجية الصارخة، التي لم تمنع في الآن ذاته هذه المنابر في عصرها من ان تكون منابر «تنويرية».

* * *

تميز المنورون في حلب في ستينات القرن التاسع عشر ومنتصف سبعيناته بنزعتهم العلمية العقلانية التي كانت على ما يبدو معياراً لاستيعاب المثقف لـ«روح العصر». حيث مثل وعيهم الحاد بالتناقض الجذري ما بين «العلم» و«الجهل» شكلاً متميزاً من أشكال الوعي الإيديولوجي بالتناقض ما بين «المدنية» و«التوحش». أي ما بين العلاقات المدنية البورجوازية والعلاقات الاقطاعية الشرقية. ومن هنا فسروا تقدم «الغرب» وكمال «مدنيته» باعتماده على العلم. فكان العلم يعني في وعيهم التتويج الأمثل لـ«سلطان العقل» على حد تعبير فرنسيس مراش. من هنا يعتبر المراش «دولة التمدن» تجسيداً لـ«دولة العقل» بتعبيره.

وقد احتضنت النزعة العلمية العقلانية لدى منوري الستينات بذور الشك والالحاد والعداء للاكليركية. ورغم ان فرنسيس مراش حاول في «شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة» حلب (١٨٦١) ان يبرهن على عدم التناقض ما بين العلم والدين وأكد في «غابة الحق»[٣٨] (١٨٦٥ حلب) بصوت الفيلسوف» (وهو المثقف البورجوازي العصري النموذجي في الستينات) أن «مملكة التمدن» لا تتناقض مع «مملكة الروح» فان أفكاره العلمية العقلانية اتهمت في أوساط المدارس التبشيرية في حلب بـ«التجديف» و«الكفر والعصيان». لقد انسجم موقف المراش من علاقة العلم بالدين مع موقف منوري عصره «العثمانيين الجدد» الذي بذلوا جهوداً نظرية كبيرة في الستينات لكي يؤكدوا عدم التناقض ما بين العلم والدين.

عبر المراش عن إيمان راسخ بالقوة الهائلة للعلم في تجاوز الهوة الحضارية ما بين «الشرق» و«الغرب» واعتبر على غرار منوري عصره ان الجهل هو مصدر كل علل «الشرق» وأصل كل خراب وانحطاط فيه ورأى المراش في الجهل «محصلة العلاقات العبودية برمتها. من هنا يشخص «الجهل» في غابة الحق «بوصفه أحد قادة» دولة العبودية والتوحش على «المسكونة» أي «الأرض».

ويشير كتاب فرنسيس مراش «المرآة الصافية في المبادىء الطبيعية» (حلب ١٨٦٥) إلى الحيز الاستراتيجي الذي لعبته العلوم الطبيعية ومبادؤها في تشكيل وعيه العقلاني إذ يلخص المراش «علم أصول الطبيعة، ويبحث فيه بحث العالم المطلع في الجماد والأجسام البسيطة والمركبة والأنسجة والألياف والهيولى والفلاسفة الذين بحثوا في هذه الأخيرة. ثم في خواص الأجسام وفي قوى الجاذبية والضغط وفي الحركة والسكون والسوائل والغازات ثم في النور والأجسام المنورة والشفافة وفي الحرارة والبرودة والكهرباء، وهكذا..»(٣٩).

ويظهرتأثير استيعابه للعلوم الطبيعية ومبادئها واضحا في كل ما كتبه. إذ تشير «غابة الحق» (حلب ١٨٦٥) إلى نظرته العلمية الصرفة والصارمة لطبيعة المادة وموضوعيتها والقوانين التي تحكمها. ورأى المراش أن المادة مكتفية بقوانينها ومحكومة بها في آن واحد، حيث تقوم على قوانين حتمية، أساسها السببية الطبيعية والتأثير المتبادل. فيميز المراش ما بين نوعين من القوانين الموضوعية: «خصوصية» و«عمومية». فالقوانين «الخصوصية» للشيء تقوم

بتـدبيـر وظائفـه وحـركـاته «الذاتيـة». أمـا القـوانين «العـمـومـيـة» فـ«تشـركـه مع بقـيـة الأشـيـاء وتربطهـا بعـللهـا». ولا توجـد القـوانين «الخصوصيـة» إلا في اطار علاقتها بالقوانين «العمومية». من هنا لا يصح حسب المراش عـزل الظواهر الطبيـعـية للمادة عن بعضها البعض وتفسيرها بأحد عناصرها كالقول بأن الجاذبية هي (والكلام للمواش) «ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة» أو أن «الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر».

ويبرز المراش بنوع من الاسهاب وحدة العـالم المادية ويؤكد على أن الحـركـة هي أسلوب وجـودها، فـيـبين أشـكال هذه الحـركـة ونظمـهـا ومظاهرها. وبذلك فـان مختلف أشكال حركة المادة ليست معزولة، بل متـرابطة فـيـمـا بينهـا، وتتـحـول في ضـوء القـوانين التي تحكمـهـا. والجوهري هنا في خطاب المراش هو تأكـيده على أن المادة تتـحـول ولا تفنى. وقد وصل تأكـيد المراش على «مـوضـوعـيـة» المادة واستـقـلالهـا عن الوعي الانـساني حـداً دفعـه فـعـلاً إلى القـول بالبداية الطبـيـعـيـة للعـالم. وحـاول المراش أن يبـرهن على هذه البـداية في ضـوء نظـرية «النور» الطبيـعـية السائدة في عصره عن أصل العالم ونشوئه. بل ان المراش يحـدد وبوضـوح في «غـابة الحق» ان القـول بـ«رب مـتـنزه عن ادراك الافـهـام، مهـتم دائماً بتدبير عـمـوم تلك المخلوقات ومنه الحـيـاة كـانت وكل به كـان وبغـيـره لم يكن شيء مما كـوّن لا يكفي لتـفـسـيـر الظواهر الكـونيـة والطبيـعـيـة التي تفـسرها قـوانينهـا «الخـصـوصـيـة» و«العمومية».

ان الاشكالية الفلسفية الاجتماعية التي يقوم عليها خطاب المراش العقلاني والعلمي تتحدد تماما في موضوعة «الحرية» إذ أن المراش أبرز موضوعية المادة والقوانين الحتمية التي تحكمها لكي يؤكد ان الطبيعة تقوم على «العبودية» وانتفاء الارادة والحرية. أما الإنسان فانه على العكس من ذلك يقوم على الارادة والحرية حيث يدعو المراش لاستخدامهما كاملتين. إلا أن المهم في خطاب المراش أنه لا يتصور «حرية» الإنسان بمعزل عن «القوانين». فكما أن الطبيعة محكومة بعلاقاتها المادية، فان المجتمع البشري المتمدن محكوم بعلاقات تنظمه وتوجهه وتستمد مبادئها من «العقد الاجتماعي». فقد رأى المراش دوما «العقد الاجتماعي» في المجتمع البشري بمثابة التجسيد للقوانين التي تنظم الطبيعة وتحكمها أو ما يسميه بـ«الضرورات». ويرفض المراش خضوع حرية الإنسان إلى أي «قيد ليس من نوع هذه الضرورات» على حد تعبيره. كما يعتبر أن خضوع الإنسان لهذه «الضرورات» واحترامه لها ليس «عبودية» بل «حرية». من حيث أن حرية الفرد لا تجد معناها إلا في علاقتها مع احترام النظام الذي يسود المجتمع المتمدن. وهو ما يشكل تفصيلاً لفكرة المراش عن ان «دولة التمدن» هي تجسيد لـ«دولة العقل» بتعبيره أيضاً.

* * *

اتهمت أفكار المراش في حلب عام ١٨٧١ بـ«الكفر» و«التجديف»، وهما صفتان قاتلتان في زمن المراش ويضيء ذلك الوظيفة العصيانية التي أيقظتها روح المراش العقلانية والعلمية والتي تكاد تكون أول حجر تحركه «الأنوار» في مستنقع الوعي

السائد وتخلف فيه دوائرها العصيانية والمتسائلة. إلا أن متابعة مواجهة المراش لحملة معاصريه على أفكاره العلمية والعقلانية تؤكد أن المراش لم يتنازل أبداً ازاءها، بل مضى عميقاً في البرهنة على أفكاره والمنافحة عنها. ونملك على الأقل وثيقة منشورة في (الجنان ١٨٧١) يشير فيها مرسلها وهو رزق الله اليازجي المعلم في مدرسة «التيراسنتا» (الأرض المقدسة) التبشيرية في حلب إلى ان طلاب ومعلمي مدرسة (التيراسنتا) قرؤوا «سياحة العقل» للمراش التي نشرتها «الجنان» وأن المعلمين والطلاب حاروا في فهمها (ولعل لذلك علاقة بأسلوبها المجازي الرفيع والنادر في عصرها). وقد انقسم الطلاب والمعلمون فيما بينهم حول الموقف من أفكار المراش. إلا ان مرسل الرسالة يؤكد ان أغلب هؤلاء قد أجمع على ان تفسير المراش للنور هو «خلاصة كفر وعصيان». ان مقالة «سياحة العقل» لا تناقش موضوعا يتصل بنشوء المادة بل تناقش موضوعا يتصل بالتمدن الزائف والسطحي. إلا ان المراش كعادته النظرية في اضفاء الصفة العلمية على أفكاره حاول أن يبين وبشكل شعري ان النور الذي ظهر منذ نشوء العالم كان نوراً طبيعياً وهو ما كان يصطدم حتماً مع قناعات «التيراسنتا» التي ترى هذا النور الهيا.

ويبدو ان نظرية «النور» الطبيعية لتفسير أصل نشوء المادة، والسائدة في زمن المراش، قد أثارت حواراً حاداً آخر، إذ كانت هذه النظرية تؤكد على الأصل الطبيعي المادي لنشوء العالم. من هنا اتهم تفسير المراش العلمي لـ«النور» في مقدمة كتابه «مشهد الأحوال» بـ«التجديف» على الكتاب المقدس والخروج عليه. وقد رد المراش على

ذلك بأنه كتب مقالات نشرها في «الجنان» تبرهن على نظرية «النور» وتؤكد صحتها. وتعكس مقالات المراش في «الجنان ١٨٧١» مناخ السخط اللاهوتي على أفكاره إلى حد بعيد. ويصف ذلك بقوله: «... فضج بعض القوم المتسربلين بلباس الحملان وأعلوا عياطهم وزياطهم وقالوا ما هذا التجديف، فإن الكتاب لم يعلمنا بمثل ذلك، وأخذوا يتصايحون ويتباعقون حتى كادوا يخنقونني بانبعاثات قبور حناجرهم ويقتلونني بسم الأفاعي بين شفاههم». ويعلق المراش رداً على اتهامه بـ«الالحاد»: «ان كلام التوراة على وجود النور ان هو إلا كلام تخبير مسند إلى أمر الله ولا كلام تعليل... ولما كان لكل ذي عقل حرية أن يتصرف بتعليل الأشياء التي لا يوجد لها تعليل في كتاب منزل ولا اجماع على حقيقة تعليلها نظير النور، أذنت لنفسي أن أقول عن هذا العنصر اللطيف، إنه صادر عن احتراق ذرات الأثير».

ولا يقدم المراش في رده أي تنازل للسخط اللاهوتي. من هنا فانه لا يعيد النظر بمفهوم «النور الإلهي» في «الكتاب المقدس» ويطرح الأسئلة عليه فحسب، بل ولا يتردد أيضاً في معالجته حتى النهاية كنور طبيعي وعلى نحو علمي صارم حيث يرى «ان النور يصدر عن احتراق ذرات الأثير بين أسطحة الاجرام الفلكية بما يتأتى من الحرارة لدى احتكاك هذه الأسطحة عندما تتثاقل على بعضها بالجاذبية العامة». ويواجه المراش حملة «التصايح والتباعق والعياط والزياط» حسب وصفه لها، بالتأكيد على أنه «إذا كان كلامنا على طبيعة النور وتعليله ضربا من التجديف، فيكون كلام الآباء على الحيوانات وتشريحها تجديفاً أيضاً لأن الكتاب لم يقل وخلق الإنسان ذا عظام لحمل قوامه وعضلات لحركة أعضائه».

وبذلك يؤكد المراش أن «التعليل» هو من شأن العقل البشري الذي نافح عنه بجرأة وشجاعة جديرة بأسلافه العظام منوري القرن الثامن عشر الفرنسيين.

* * *

كون استيعاب «الغرب» ومبادؤه التي تقوم على الحرية والمدنية والتقدم العلمي في وعي المنورين في حلب حالة روحية ساخطة على مجتمعها. وتبرز هذه الروحية الجديدة على نحو نموذجي لدى المنور جبرائيل الدلال (١٨٣٦ - ١٨٩٢). ينحدر جبرائيل الدلال (وهو شقيق نصر الله الدلال الأكبر) من أسرة مسيحية مارونية عريقة في حلب حيث شغل أبوه عضوية مجلس الشورى في فترة حكم إبراهيم باشا للشام (في الثلاثينات). تلقى الدلال تعليما تقليديا في مكتب المعلم «نعوم البخاش» في «حي الصليبة» المسيحي المغلق في حلب، والذي كان يقطنه أغنياء المسيحيين، ويتميز بشيوع الروح الغربية فيه، عبر العلاقات التي ربطته على نحو اجتماعي عميق بالجاليات الأجنبية الغربية. ثم تابع الدلال دراسته في مدرسة «عينطورة» المارونية اللاهوتية في «كسروان» ليتخرج كقس يعمل في خدمة الكنيسة. إلا أن جبرائيل الدلال تخرج من هذه المدرسة كـ«فولتيري» ساخط على اللاهوت والاستبداد السياسي في آن واحد. كانت مدرسة «عينطورة التي تلقى بها الدلال علومه اللاهوتية مدرسة طائفية معادية للأفكار التنويرية. إذ ان دراسة الأدب الفرنسي كانت تنتهي فيها عادة عند فترة كورنييل، راسين، وموليير، لافونتين، شأنها في ذلك شأن المدارس اليسوعية الأخرى. أما كتاب القرن التاسع عشر،

فلم يكن يشجع فيها سوى على قراءة عدد من الأدباء، منهم «شاتوبريان»[٤٠] بشكل أساسي. وبمعنى آخر تضمنت قائمة الآباء محظورات قطعية بقراءة الطلاب لأفكار «عصر الأنوار» و«فولتير» منها خصوصا. ومن هنا فان «فولتيرية» الدلال مدينة لروحها الحية الساخطة ولاحتكاكها المباشر بالجوانب الحضارية المدنية التقدمية المباشرة للمجتمع الغربي، وليس للتعليم الاكليركي الطائفي والمتعصب.

انعكست هذه الروحية في قصيدة «العرش والهيكل»[٤١] التي كتبها الدلال ونشرها ووزعها عدة مرات، كان منها مرة في حلب عام ١٨٦٤. وتتكثف اشكالية القصيدة دلاليا في مواجهة سلطتي الكهنوت والاستبداد المطلق في آن واحد حيث يدعو فيها الدلال إلى قيام الحكم الجمهوري. لا تعنينا البنية الجمالية الشعرية هنا بقدر ماتعنينا البنية الدلالية وما تحمله من اشكاليات، تشير إلى «روحية» أكثر من اشارتها إلى منظومة ذهنية متماسكة بالشكل الذي وجدناه لدى المراش. ويفضح الدلال في القصيدة شعوذة الآباء، وعبوديتهم لكيس المال، إلى الدرجة التي أصدروا فيها «صكوك الغفران» وباعوا «ذخائرهم وصليبهم» على حد تعبير الدلال. ويصف الدلال الاكليروس بـ«ذئاب» ترتدي لباس الحملان «تنفث سمها»، على حد تعبيره. ويبدي الدلال تبرمه بالكلام المدرسي المسيحي عن طبيعة المسيح والثالوث، ويشير إلى تنزه المسيح عن هذا الكلام. حيث يهاجم التوراة، ويرى أنها «جاءت بأسفار غدت تهذي بها» أما «العقل فقد دل على صريح ضلالها» و«كذبها»، وأن «العقل السليم» يأبى

قبولها. ويرى الدلال أنه حتى إذا افترضنا الصدق بأخبار التوراة فان هذه الأخبار «خشنة» «تشمئز منها النفس» «كالفتك بالمغلوب دون ترأف» و«كذبح» «الاخوان» و«غلاظة الأفكار». فكأن كهنة الهيكل «غلمان مجزرة». ويستهتر الدلال بفكرة «التوراة» عن شعب الله المختار ويستخف بها، كما يهزأ بـ«ارميا». ثم يهاجم «القديسين» ويذكرهم بـ«فولتير» الذي قال «الحق» و«افتضحهم». ويرى الدلال أن القديسين قد حادوا عن «صراط الحق» والتحقوا بـ«احتشاد المال». ويصف الدلال موقف فئة «الاكليروس من فولتير» إذ «تهدم عرشها» و«تزعزع» و«هرعت لتدرك فائتا». ولكن هيهات قد ولى زمان «الاكليروس» وما عاد لـ«أهل الكنيسة» من دور إذ أن «الدين مفتقر لحل مشاكل» حسب تعبير الدلال. وينتقل الدلال إلى السلطة المطلقة للملوك ويهاجمها، فيرى ان «الملوك» هم على غرار «الكهنة» في «الاستبداد» و«الجور» و«البغي» وفي ظلم الشعوب. وقد أدى هذا «الاستبداد» إلى «البطش بأسباب المعيشة» وإلى «سد الدروب على التجارة» و«بوار الفلاحة». فلماذا يفخر الملوك المستبدون المخربون بـ«تاجهم»؟ ولماذا يصح الخضوع إليهم؟ وتحمل جورهم؟. ويقول الدلال أليس «الملوك» إلا أناساً مثلنا أو ليست «جيوشهم» إلا من «أولادنا» أو ليس بذخهم إلا من «أموالنا»... فلم الخضوع لهم إذن؟ لقد سادوا بـ«المكر» و«ذل العباد» و«الوشاة» و«الرقباء» و«سموم الظلم»، إلا أن «ريحا زعزعت» سلطتهم. ثم ينادي الدلال «الغافلين» للتنبه من «رقدتهم» ويدعوهم إلى الخطوط التجارية - الحضارية التي تلتقي في محصلتها في «المركز» الأوربي. كعلاقة بالاقيانوس المحيط على حد تعبير الدلال.

ويقارن شقيقه نصر الله الدلال باستمرار ما بين «العصور الوسطى» و«العصور المتنورة» بتعبيره. ومن المؤكد أنه يقارن ما بينها في ضوء التطور التاريخي الكلاسيكي للغرب. إذ أشار الدلال إلى دور العرب الحضاري في «مسرح التمدن للعالم التاريخي للقرون المتوسطة».

ويحدد الدلال بأن «التمدن» الأوربي قد بدأ بالتطور أثر غروب شمس «التمدن» العربي. ويرى الدلال في ذلك نوعا من «سير الشمس البازغة من المشرق المستريحة في المغرب». ولا يستخلص المرء من خطاب الدلال أية فكرة تدعو إلى احياء «المدنية» العربية الغابرة، بل ان الدلال يؤكد على العكس من ذلك أن «شمس» التمدن العربية «البازغة من المشرق» «انغمرت في البحر وغابت عنا». وبالتالي لم يبق على الأرض من «مدنية» سوى مدنية «الغرب» التي يدعو الدلال بلاده لاستيعابها وتمثل روحها. ان الدور الحضاري العربي في خطاب الدلال هو مجرد دور تاريخي لعبة الغرب مع عدد من الحضارات الأخرى. ومن هنا لم يكن الدلال كزميليه فرنسيس المراش وسليم البستاني يدعو إلى احياء هذا الدور، بقدر ما كان يدعو إلى استيعاب «الغرب» خارج «الأهواء» القومية.

يربط الدلال مابين «العلم» و«التمدن» ويحدد بأن «العلوم لها تأثير كلي على الجنس البشري» إذ أنها نقلت البشرية من «البربرية» و«التوحش» على حد تعبيره إلى «التمدن». ويشبه الدلال «البشر قبل ان يتثقفوا بالعلوم ويمتدوا إلى التمدن منضمين في الهيئة الاجتماعية» «بأنهم كانوا نظير البهائم التي لا عقل لها» «لا فرق بينهم وبين الوحوش الضارية» و«الأحوال البربرية».

من هنا يشرح الدلال باسهاب حقول العلم ومناهجه ويوجز تاريخه ومباد ءه العامة، واسهام الأمم المتفاوت والمختلف فيه. فالاشكالية المركزية التي ينطلق منها الدلال هي وحدة الحضارة الإنسانية واستمراريتها، ومعيارية «العلم دوما في تقدمها».

* * *

بهذا المعنى تحولت «حلب» في ستينات القرن التاسع عشر إلى واحدة من أهم «الولايات» المرتبطة مباشرة بـ«الغرب» وبالتالي إلى واحدة من أهم مراكز الحركة التنويرية العربية برمتها. من هنا ساهم المنورون في حلب على نحو مباشر في صياغة الإيديولوجيا التنويوية العربية وبلورة مفاهيمها: المدنية، التقدم الاجتماعي والعلمي، الحق الطبيعي، العقد الاجتماعي، الرابطة القومية الوطنية، حقوق الإنسان والمواطن، مبادىء الاخاء والحرية والمساواة... الخ. كما بذل المنورون في حلب الذين تمتعوا بثقافة عربية كلاسيكية متينة جهوداً خاصة لتجديد اللغة العربية واحيائها، وبرهنوا على قدرة هذه اللغة على استيعاب الأفكار العلمية التنويرية الجديدة وهضمها. في الآن ذاته الذي كانوا فيه من أنشط «منوري» عصرهم ومن أكثرهم حضوراً في الحياة الثقافية والإيديولوجية الجديدة لمجتمعهم، حيث كتبوا جميعاً في «الجنان» و«الجوانب» و«النحلة» وهي المنابر الكبرى الثلاثة للحركة الثقافية في زمنهم. وقد أرهص هؤلاء المنورون جميعاً بالأفكار العلمانية والعقلانية والمساواتية والوطنية ووجدوا فيها معياراً لـ«روح العصر». من هنا عملوا من أجل إعادة بناء مجتمعهم على أساس مبادىء المجتمع المدني الغربي واستيعابه. ورغم ان هؤلاء المنورين

فكروا بمجتمعهم في سياق النزعة لـ«النهوض» ولكي يحكم الجمهور بدلا من السلطان المستبد، حيث «يستوي الحق» فيعود «صوت الحق» وترى «الورى» «أمنها».

وتكشف قصيدة الدلال بوضوح عن روحية جديدة معادية لـ«الاكليركية والاستبداد السياسي ومشبعة في الآن ذاته بمبادىء المساواة والحرية والعقل. ان هذه الروحية في قصيدة الدلال هي «روحية» ساخطة ومتمردة ومحرضة على تغيير ما هو سائد في عصرها. ومن هنا فانها روحية «عصيانية» تعلي شأن «العقل» وتجعله معيار «الحق» وتبرز في الآن ذاته نتائجه الشكلية الالحادية التي تتناول «الكتاب المقدس» كـ«هذيانات» دل العقل على صريح ضلالها. لقد كلفت هذه القصيدة التي قرئت في عام ١٨٦٤ في حلب على نطاق واسع وان كان سريا، جبرائيل الدلال غاليا. إذ سيسجن بعد ستة وعشرين عاما منها بتهمة كتابتها والتهجم على السلطان عبد الحميد مع أن الدلال كتبها قبل أن يصبح عبد الحميد الثاني سلطانا باثني عشر عاما على الأقل. وبالفعل اعتقل الدلال عام ١٨٩٠ واستشهد في السجن بعد عامين أي عام ١٨٩٢ وبذلك فانه في مقدمة شهداء الحقيقة والعقل والتنور.

* * *

أما نصر الله دلال (١٨٤١ - ١٨٨٣) فقد أصدر عام ١٨٦٥ في حلب (وعمره لا يتجاوز الأربعة والعشرين عاما) كتابه «منهاج االعلم»(٤٢) المشبع باستيعاب المبادىء العلمية السائدة في العقود السنة الأولى للقرن التاسع عشر.

يولي نصر الله الدلال مفهوم «التمدن» أهمية خاصة فيعرفه على غرار زميله المراش بأنه ما يقود إلى كمال حياة الهيئة الاجتماعية طبيعيا وأدبيا. وتقوم مبادىء التمدن في خطاب الدلال على العلم و«الخير العام» والحرية والاخاء والمساواة الطبيعية والحقوقية والإنسانية ما بين البشر بغض النظر عن انتمائهم الديني والقومي. وتشكل «أوربا» القرن التاسع عشر المثال الأعلى للمجتمع «المتمدن» في خطاب الدلال، حيث رأى فيها المركز الاقتصادي والحضاري الذي يدور حوله العالم برمته. ويبرر الدلال فكرته تلك على أساس أن «أوربا» استطاعت في القرن التاسع عشر ان تستوعب التراث الحضاري الذي سبقها منذ المصريين والكلدانيين والفينيقيين والعرب.. الخ وان تطوره على نحو نوعي جديد. ويقدم الدلال في كتابه مختصراً جيداً لتاريخ العلم وتطوره، مؤكداً باستمرار على فكرة مفتاحية تتحدد في معيارية التقدم العلمي لأية مدنية. ولا يعني التقدم العلمي في خطاب الدلال، التقدم في الاكتشافات العلمية بمعناها الخاص وحسب، بل ويعني أيضاً التقدم الاجتماعي الذي يفضي إلى «المدنية». إذ يربط الدلال دوما ما بين التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي. فقد كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى في القرن التاسع عشر التي رأت في «العلم» مقياساً للتقدم الاجتماعي والمدني.

ينطلق خطاب الدلال أن العالم منذ تجارة الفينيقيين قد أصبح واحداً يقوم على الترابط والتفاعل ما بين أجزائه ويرى الدلال ان هذا الترابط قد وصل إلى أنقى درجاته في القرن التاسع عشر الذي تشغل فيه أوربا موقع «المركز» الذي يدور العالم برمته حوله. وقد شغلت

«التجارة» في فكر الدلال موقعاً مركزياً. إذ ان الدلال يرادف دوما ما بين العلاقات التجارية والعلاقات الاجتماعية الحضارية، ويرى أوربا بالتالي مركزاً لعالم التجاري والحضاري. وينسجم ذلك إلى حد بعد مع انخراط البورجوازية في حلب التي كانت تجارية كومبرادورية في السوق العالمية وارتباطها بها. من هنا يؤكد الدلال على وحدة العالم وترابطه وتشابك العثمانية الجديدة الهادفة إلى إعادة بناء الدولة متعددة القوميات والأديان على أساس الاخاء والمساواة، فانهم أرهصوا بملامح الهوية الثقافية الحضارية العربية ودعا بعضهم إلى تجديدها في إطار الوطنية «العثمانية». وشكلت مبادىء «الغرب» في ذلك المثال الأعلى لهذه الدولة التي طمحوا لاعادة بنائها وتجديدها. من هنا اندرج نشاط المنورين في حلب في السياق العام لنشاط العثمانيين الجدد «ونشطوا أساسا في محيطهم الثقافي والاجتماعي والسياسي، ويعتبر فرنسيس المراش الوجه المركزي والأبرز لنشاط المنورين في حلب في ستينات القرن التاسع عشر(٤٣). والذي كان في الآن ذاته من أبرز منوري عصره نشاطا وحيوية وحضوراً وهو الأمر الذي سنخصص له الدراسة الثانية في هذا البحث.

* * *

هوامش ايضاحية:

(١) أطلق مصطلح «التنظيمات الخيرية» على الاصلاحات التحديثية العصرية التي وعد «السلطان العثماني» بالقيام بها أو قام بها. وقد بدأت الاصلاحات التنظيمية في الامبراطورية باعلان «خط الكلخانة الشريف» ٣ ت ١٨٣٩ الذي أصدره السلطان عبد الحميد (تولى السلطنة ١٨٣٩) ولم يكن هذا الاعلان دستوراً وإنما كان مجرد وعد بادخال اصلاحات معينة وتعهد باحترام الحريات العامة والممتلكات والأشخاص بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية وأصلهم القومي. ووعدت الدولة بمحاكمة المتهمين العاديين والسياسيين بصورة علنية وأنها لن تنزل عقوبة بأحد بدون محاكمة، كما وعدت بتوزيع الضرائب بصورة عادلة وتحسين طرق جبايتها وتعهدت بوضع طريقة منظمة عادلة للتجنيد وتحديد فترة الخدمة العسكرية «انظر: الدكتور عبد الكريم غرايبة، سورية في القرن التاسع عشر، مصر، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢، ص ٢٦. كما نص الاعلان على المساواة التامة بين المواطنين أمام القانون بدون تمييز بسبب الدين أو اللغة أو الجنس، مع منح الجميع حرية العبادة، وحماية أرواحهم وممتلكاتهم.
وإذ كانت المرحلة الأولى من متطلبات تحديث السلطنة كطريق وحيد لايقاف تدهورها وانهيارها، فان المرحلة الثانية التي أعلنها «خط همايون» (١٨٥٦) قد تمت تحت ضغط الدول الغربية المنتصرة على روسيا في حرب القرم والتي فرضت على السلطنة بموجب «معاهدة باريس» مواصلة «التنظيمات» ثم أتت «معاهدة برلين» (١٨٧٨) لتشترط اشراف الدول الكبرى على عملية الاصلاحات، والتي استكملت فعليا تحويل السلطنة إلى دولة شبه مستعمرة وتابعة.

(٢) ماركس، وانغلز: البيان الشيوعي، مختارات، ج، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ، ص ٥٥.

(٣) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، معهد الاستشراق، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ، ص ١٥٠.

(٤) ليفين، الفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، ط١، بيروت ١٩٧٨، ص ٦١.

(٥) لعبت جريدة «المخبر» التي أصدرها «العثماني الجديد على سعافي في لندن عام ١٨٦٧

- ١٨٦٨ دوراً كبيراً في التعريف على نشاطات «العثمانيين الجدد». كما لعبت صحيفة «الحرية» التي أصدرها المنوران التركيان نامق كمال وضياء بك في عامي ١٨٦٩ - ١٨٧٠ في لندن أيضاً، ومن ثم في جينف دوراً بارزاً في صياغة أفكار «العثمانيين الجدد». إذ أصبحت هذه الصحيفة الناطق الرسمي باسم هذه الأفكار. وتشكلت على صفحاتها النقاط البرنامجية الثلاثية لـ«العثمانيين الجدد». وتكونت على صفحات هذه الصحيفة فكرة فصل السلطات وانتخاب البرلمان، وحاولت الصحيفة ان تثبت انسجام الأفكار الدستورية مع القرآن والشريعة. وكانت هذه الصحيفة منتشرة على نطاق واسع في أوساط المثقفين، حيث كانت «تهرب» وتباع سراً بأضعاف ثمنها الحقيقي. تعرف «العثمانيون الجدد» على أعمال روسو وفولتير ومونتسكيو وهوغو ولامارتين، وترجم نامق كمال وضياء بك جانبا مهما منها. وحملت معنى خاصا للغاية قراءة أعمال روسو ومونتسكيو التي تحتوي على نقد جذري للحكم الشرقي التركي المطلق. وفي بداية السبعينات حاول «الباب العالي» القضاء على نشاط «العثمانيين الجدد» من خلال افساح مجال العودة لنشطائهم من المهجر إلى الوطن. فأصدر نامق كمال في حزيران ١٨٧٢ جريدة «الارشاد» التي أصبحت عمليا الناطق الرسمي باسم لـ«العثمانيين الجدد». إلا أن الحكومة عطلت اصدار الجريدة في آذار عام ١٨٧٣. وتم نفي نامق كمال إلى قبرص مع العديد من الصحفيين والكتاب. ورغم ذلك لم تتمكن السلطنة من ايقاف نشاط «العثمانيين الجدد» ونفوذهم، والذين نجحوا في عام ١٨٧٦ بخلع السلطان عبد العزيز واعلان أول «دستور» في الامبراطورية.

لمزيد من التفاصيل : فقرأت من تاريخ تركيا (بالروسية)، عدة مستشرقين سوفيت، موسكو «أووكا» ١٩٨٣ (ترجمها الدكتور عمر شعار للباحث).

(٦) كوتلوف، تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، ترجمة سعيد أحمد، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١، ص ٤٢٩.

(٧) فرنسيس مراش، سياحة العقل، الجنان، ج٨، ١٥ نيسان ١٨٧١، ص ٦٩.

(٨) عائشة الدباغ، الحركة الفكرية في حلب، دار الفكر، حلب ١٩٧٢، ص ٣٣.

(٩) دباغ، المصدر السابق، ص ٣٥. و«سكين» هو القنصل البريطاني في حلب الذي توجه إليه التجار في حلب في الستينات لمساعدتهم على افتتاح مصرف في حلب.

(١٠) كامل الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، حلب ١٩٢٣، ج٢، ص ٣٧ - ٣٧١.

(١١) بازيلي، سورية ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي، ترجمة د.يسر جابر، دار الحداثة، ص ٣٣٦.

(١٢) جرجي جبرائيل بليط الحلبي، «بندر الشهباء» مجلة «الجنان»، ج، ١٥ نيسان، ١٨٧١، ص ٢٦٣ - ٢٦٥.

(١٣) اعترفت السلطنة بحقوق القناصل الأوربيين بحماية مسيحي الامبراطورية. وامتلك القناصل أحيانا سلطة الضغط في خلع الموظفين والولاة العثمانيين. واعترفت المادة

الثانية والستون من معاهدة «برلين» للممثلين الدبلوماسيين ولقناصل الدول الكبرى في تركيا بحق الحماية لا بالنسبة لرجال الدين والرهبان والحجاج من كافة القوميات وحسب بل وبالنسبة للمؤسسات الدينية والخيرية وغيرها في فلسطين وسائر الأماكن «وبهذا خضع الممثلون الرسميون للدول الأوربية على حق بالتدخل ما بين السلطات السلطانية ورعايا الامبراطورية من المسيحيين» كوتلوف، تكون حركة التحرر الوطني، ص ١٩٢.

(١٤) محمد سعيد الزعيم، تجارة حلب في القرن التاسع عشر، مجلة الكلمة، السنة ٢٤،ك وشباط، ١٩٤٩، العدد ١، ٢، ص ١٠٨.

كان الزعيم في أواخر الأربعينات من نشطاء نادي «الروتاري» في حلب، ومن أبرز إيديولوجييه. ويؤكد «بازيلي» ان تركيا عقدت معاهداتها التجارية مع الدول الكبرى، كل على انفراد، وعلى أساس القاعدة الثابتة للرسوم العامة ٣٪ إلا أنها جددتها مع انكلترا أولا ومن ثم مع بقية الدول الأخرى في معاهدة ١٨٣٨ التي انطوت على مفارقة غريبة دمرت اقتصاد الامبراطورية، وحولته إلى اقتصاد تابع. وتقوم هذه المفارقة على ان السلطة العثمانية فرضت نسبة ٩٪ على كل صادرة من صادراتها التي كانت تخضع في الآن ذاته للجمارك الداخلية ما بين ولاية وولاية في حين أنها فرضت نسبة ٢٪ على السلع المستوردة. بازيلي: ص ٣٣٦ - ٣٣٨.

(١٥) فرديناند توتل، وثائق تاريخية عن حلب، ج، المطبعة الكاثوليكية، دون تاريخ، ص ١٣. اتهم يوسف كبة وجيه الطائفية المارونية في حلب، ومتعهدا أوقافها، ودافع الضرائب عن فقرائها، المطران بولس آروتين بتبديد أموال الوقف ومراكمة الديون والبذخ والتواطؤ مع المتسلم. وقد استطاع كبه ان يثير الكنيسة المارونية في حلب ضد آروتين، وأن يرغم البطريرك الماروني المقيم في كسروان على خلعه ونفيه إلى إحدى الأديرة اللبنانية لمدة ثلاث سنوات. وقد استخدم كبة سلطة البابا للضغط على الكاردينال. إلا ان الكاردينال نجح بعد ذلك في إعادة آروتين من منفاه إلى أبرشيته في حلب.

(١٦) توتل، المصدر السابق، ص ٣١.

يشير بازيلي إلى ان محمد علي أدخل مبدأ الاحتكار إلى سوريا، ومنح التجارة السورية حرية أوسع برفعه التدابير التركية التي كانت تكبل قبل مجيء المصريين، انطلاق تجارة المنطقة، بازيلي ص ٣٣٨. ويلاحظ بازيلي ان «السلطة الحكومية لم تعد تظهر بشكلها المتوحش السابق، فلا مذابح ولا شنق اعتباطي ولا ابتزاز مالي ولا غرامات.. ونجد بأن الأفكار عن حقوق المواطنين تنتشر عاما بعد عام والشعور بوجودها يتغلغل شيئاً فشيئاً في كافة الطبقات الاجتماعية» ص ٣٤٠.

(١٧) توتل، المصدر السابق، ص ٤٥.

حظي المسيحيون في ظل حكم إبراهيم باشا بتجديد كنائسهم وبناء كنائس جديدة دون إذن من الامام المسلم. كانت شهادة المسيحي قبل حكم إبراهيم باشا حتى وان كان

مطرانا باطلة ازاء شهادة اسوأ مسلم متشرد، وكان المسيحي محروما من ركوب الخيل، ومن ارتداء الثياب الفاقعة اللون. كما لم يكن مسموحا أحيانا للمسيحيين ان يحملوا موتاهم على الأكف بل على الحمير وأن يتقبلوا شتائم المتشردين المسلمين. قام إبراهيم باشا بالغاء هذه القيود، وأمر بتطبيق العدل بين المتخاصمين بغض النظر عن انتمائهم المحمدي أو العيسوي. بل إنه أمر بضرب أحد قادة الدراويش المسلمين الذين احتجوا على اجراءاته «المساواتية». اعتمد ابراهيم باشا على المسيحيين وجعل الوظائف حكرا عليهم تقريبا، وحاز المسيحيون لأول مرة في ظل إبراهيم باشا على رتبة بك. ومن البديهي إن اجراءات إبراهيم باشا قامت على احترام الحقوق الإنسانية وليس المدنية. غير أن حكم هذا الطاغية الشرقي كان تقدميا ازاء الحكم التركي الذي لم يكن يعترف بالحقوق الإنسانية ذاتها.

(١٨) نصر الله الدلال منهاج العلم، حلب ١٨٦٥، ص ٩ - ١٠.

(١٩) فرنسيس مراش، رحلة باريس، بيروت، ١٨٦٧، ص٤٤٤ (عن الجزء الذي نشرته الكلمة الحلبية في الأربعينات).

(٢٠) أورده «توتل» عن نص نسخة المؤرخ الحلبي الشهير راغب الطباخ عن كتاب مخطوط لعبد الله المراش يحمل عنوان «من مختصر تاريخ حلب» ٢٥ ص ٧٠، ج٢.
عبد الله المراش (١٨٣٩ - ١٨٩٩)، هو الشقيق الأصغر لفرنسيس المراش. تلقى تعليمه في مدرسة الرهبان الفرنسيين في حلب، وعمل كمدير لفرع البورجوازية الكومبرادورية الحلبية في مانشتر حيث قام بتصفية أعمال هذا الفرع قبيل افتتاح قناة السويس. شارك عبد الله المراش مع مواطنه الحلبي رزق الله حسون في اصدار وتحرير «مرآة الأحوال» كما اشترك مع أديب اسحاق في تحرير جريدة مصر والحقوق ومع مخائيل العورا في اصدار جريدة الحقوق وكوكب الشرق في باريس. انظر غرايبة، مصدر سبق ذكره ص ٢٠٢، الدباغ: ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢١) أورده توتل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣، ج٢.

(٢٢) توتل، المصدر السابق، ص ١٣.

(٢٣) توتل، المصدر السابق، ص ٨٩.

(٢٤) كان للمعلم نعوم البخاش «كتّاب» تقليدي في حي «الصليبية» المغلق الذي كان يقطنه أغنياء المسيحيين. اقتصر منهاج «الكتاب» على تعليم المزامير والرسائل الدينية وديوان ابن الفارض ومقامات الحريري. كان البخاش خطاطا وكتب الفاتحة على حبة رز في حلب. ومن أهم ما تركه لنا البخاش مذكراته التي سرد فيها تفاصيل الحياة الاجتماعية والأخلاقية في زمنه. وقد ثبت لنا البخاش في مذكراته أسماء الطلبة الذين علمهم والأسابيع التي أمضوها في كتابه.

(٢٥) توتل، المصدر السابق.

(٢٦) توتل، المصدر السابق.

(٢٧) حدثت «قومة حلب» (١٨٥٠) في سياق الانتفاضات الفلاحية والحضرية التي حدثت

في النصف الأول من القرن التاسع عشر وامتدت إلى نصفه الثاني. وقد سميت الانتفاضات الفلاحية بـ«العاميات» في حين سميت الانتفاضات الحضرية المدينية بـ«القومات». ومنها «قومة حلب» التي قامت ضد التجنيد والفروض الضريبية. قام البدو بنجدة الانتفاضة التي قصدت حي «الصليبية» المسيحي المغلق لكي تحصل على المال اللازم لشراء أسلحة تجبر بواسطتها الدولة على الغاء الضريبة والجندية. وسارت «القومة» تحت شعار «عسكر ما نعطي، فردي ما نعطي». لم تكن «القومة»، موجهة ضد المسيحيين بل ضد السلطة العثمانية، إذ أنها هاجمت بيوت الأعيان المسلمين قبل ان تهاجم حي «الصليبية» وذلك لأن هؤلاء الأعيان لم يحموا الشعب من جور الحكومة. وبالفعل هرب الأعيان ولجأوا إلى الثكنة التي بناها إبراهيم باشا في حلب، والتي تعرف اليوم باسمين هما «قشلة الترك» و«ثكنة هنانو». طرحت الانتفاضة استبدال التركي بآخر وانتخبت رجلا يدعى بن حميدة سلطانا. لمزيد من التفاصيل يمكن العودة إلى غرايبة، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢ - ٨٦. وإلى كوتلوف، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

(٢٨) وهي مجازر عام ١٨٦٠ في جبل لبنان ما بين الدروز والمسيحيين التي انتهت اليها «العامية» الفلاحية الثورية التي قادها طانيوس شاهين، وامتدت إلى دمشق بشكل صراع طائفي مابين المسلمين والمسيحيين. وقد حاول أحد المسيحيين المختلين نفسيا وهو بطرس الطويل في حلب ان يثير العداء الطائفي من جديد بمناسبة مجازر الستين، إلا أن المدينة استطاعت ان تتجنب المجزرة وتحاصر مثيريها، مع ان بعض أغنياء المسيحيين بدأوا تحسبا للمجزرة باخفاء أموالهم لدى عدد من المسلمين.

(٢٩) أنطانيوس قندلفت، النحلة، الجزء ٢١، السبت ٢٥ت، ١٨٧٠، ص٣٤٢ - ٣٤٣ «حتمية الفخر».

(٣٠) أحمد وهبة، «الروضة الفيحاء» الجنان، آذار، ج، ١٨٧١.

(٣١) نصر الله دلال، منهاج العلم، حلب ١٨٦٥، انظر بشكل خاص الصفحات ٨٠ - ٨٣.

(٣٢) كوتلوف، ص ٣٩٤.

(٣٣) فؤاد باشا رجل الدولة الليبرالي الكبير هو تلميذ رشيد باشا واضع مبادىء ونصوص «خط الكلخانة الشريف» (١٨٣٩).

(٣٤) أورده سامي الكيالي، الأدب العربي المعاصر في سورية، ط٢، دار المعارف بمصر، ص٤٥. رزق الله حسون (١٨٢٥ - ١٨٨٠) منور حلبي من أصل أرمني، تلقى دروسه في «دير بزمار» الكنسي بعد أن أتم دراسته الثانوية عاد إلى حلب وعمل كمترجم في القنصلية النمساوية. أصدر عام ١٨٦٨ عددين من نشرة صحفية بعنوان «رجوم وغسلق إلى فارس الشدياق» يهاجم فيها فكرة «الجامعة الاسلامية» ثم أوقفها وأصدر مجلة نصف شهرية عنوانها «حل المسألتين الشرقية والغربية». كما أصدر مجلة يبرىء فيها نفسه من تهمة السرقة التي رمي بها في تركيا وسجن بسببها وهي مجلة «قول من رزق الله حسون يبرىء نفسه من الغلول» - والغلول هو

سرقة أموال الدولة - وكانت أقرب إلى الرسالة. موهوب باللغات أتقن التركية والأرمنية والفرنسية والروسية. وكان على ثقافة رياضية مرموقة. خطاط تعلم الخط على يد الخطاط الحلبي الشيخ سعيد الأسود الشهير في زمنه. قام بتشقيف ذاتي استوعب من خلاله الشعر العربي الكلاسيكي. أصدر «النفثات» في لندن (١٨٦٧) وهي ترجمة لقصص كريلوف الصقلبي، وأصدر أشعر الشعر في نظم سفر أيوب، وله أعمال ومخطوطات أخرى. تاجر وكان يمارس التجارة مع والده الغني.

انظر عيسى اسكندر المعلوف، الكلمة، العدد ١١، السنة ١١، ت٢ ١٩٣٦ ص ٤٧٤ - ٤٧٥، والدباغ: ١٢١ - ١٢٤ وسامي الكيالي ٤٢ - ٤٩، وغرايبة ٢٠٢.

(٣٥) جبرائيل الدلال، منور بارز مفتون بعظمة العرب في الأندلس وبعمرانهم. تعاقد في باريس مع وزير المعارف الفرنسي حيث حرر صحيفة «الصدى» ولكنه اصطدم مع الادارة الثقافية الفرنسية وتخلى عن تحرير الجريدة. اتصل بخير الدين باشا التونسي عندما كان وزيراً في تونس وعمل كأمين سر له، استاذ العربية في جامعة فيينا ١٨٨٢. كتب في «الجوائب» و«الجنان» و«الأهرام» و«مرة الأحوال». يذكر البخاش في مذكراته ويكرر في أكثر من مكان أن لديه سراً عن جبرائيل لا يريد فضحه. فهل كان البخاش يعني بذلك قصيدة الدلال «العرش والهيكل»؟

انظر: الكيالي ص ٦٠ - ٦٤، الدباغ ١٢١ - ١٢٤، قسطاكي حمصي، أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر ٤٥ - ٥٢، ويشير الحمصي إلى أن السلطان عبد الحميد أمر شخصيا بالقبض على الدلال.

(٣٦) انظر وثائق الجمعية في كتاب غرايبة، ص ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٣٧) كانت أوامر راشد باشا والي سورية إلى متصرف ببيروت واضحة تماما في اعطاء الحرية الكاملة لـ«الجنان». بل ان راشد باشا أوقف اصدار «النحلة» لخصومتها مع «الجنان».

(٣٨) نعتمد هنا الطبعة الأولى «غابة الحق» التي أصدرها المراش عام ١٨٦٥ في حلب.

(٣٩) الدباغ، ١٣١ - ١٣٢.

(٤٠) كوتلوف، ٢٠٠.

(٤١) انظر النص الكامل لقصيدة جبرائيل الدلال عند سامي الكيالي ٦٥ - ٧١.

(٤٢) نعتمد هنا الطبعة الأولى لـ«منهاج العلم» التي أصدرها نصر الله الدلال عام ١٨٦٥ في حلب.

(٤٣) اننا سنخصص الجزء الثاني من هذا البحث لدراسة المنظومة التنويرية في وعي المراش، وموقع نظريتي «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» فيها، ومفهومه لـ«الحاكمية» و«التمدن».

* * *

الفصل الثاني

فرنسيس مراش: صورة مثقف
ستينات القرن التاسع عشر
إشكاليات المثقف الوطني

كيف فكر فرنسيس فتح الله مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٣)[١] في ستينات القرن التاسع عشر باشكالية التحول من «المجتمع القروسطي» إلى «المجتمع المدني» أو التحول بتعبيره من «مملكة التوحش والعبودية» إلى «مملكة التمدن والحرية»؟ وبأي معنى كانت هذه الإشكالية محكومة بتطور العلاقات البورجوازية؟ وبالتالي ما المحتوى الاجتماعي المحددلها؟ وما المراجع الاجتماعية - الإيديولوجية التي وجهت معالجة المراش لها؟ وبمعنى آخر كيف فكر المراش باشكالية «التقدم» في زمنه؟

تلك أسئلة تستدعي تفكيك الإشكالية التي حكمت وعي المراش وإعادة بنائها ومعاينتها من جديد. فلقد فكر المراش باشكالية «التقدم» في الأمبراطورية العثمانية عموماً وفي «بر الشام» خصوصاً في ضوء المفاهيم التنويرية الفرنسية التي استوعبها على نحو عميق وبحث فيها عن وعي مطابق لتفسير خطاب المراش وتحليل بنياته وآلياته وجهاز مفاهيمه ووظائفه.

إذ لا بد من فهم «التداخل النصي» بين خطابه والخطاب التنويري الفرنسي - بدرجةٍ أساسية - في سياق مرجعيةٍ أوسع هي المرجعية الاجتماعية - التاريخية المحدِّدة لإشكالية التقدم في الأمبراطورية العثمانية. فقد حددت هذه المرجعية استراتيجية قراءته للخطاب التنويري الفرنسي وامتصاصه لمفاهيمه وتشربه بها وإعادة انتاجها من جديد في ضوء ما كان يبدو تطوراً بورجوازياً يحمل ممكنات تشكل «مجتمع مدني» أو «مملكة تمدن وحرية» في سياقه. وهي ككل قراءة تحتوي ما تقرؤه وتعيد تفكيكه وبناءه واستثماره لصالح استراتيجيتها الخاصة التي تحددت في وعي المراش خصوصاً وفي وعي منوري ستينات القرن التاسع عشر عموماً باستراتيجية التحول من «المجتمع القروسطي»/ «مملكة التوحش والعبودية» إلى «المجتمع المدني» / «مملكة التمدن والحرية».

ويفسر ذلك هيمنة الوظيفة التنويرية على خطابه إلى الدرجة التي يمكن فيها وصف هذا الخطاب على نحو منظومي بالخطاب «التنويري». وما يحدد هذا الوصف هو جهاز المفاهيم العامل في خطاب المراش ووعيه. إذ أن كلماته المفتاحية هي من طراز: «التمدن» «التنور» «العقل» «الحرية» «الحق الطبيعي» «العقل الاجتماعي» «المساواة»... الخ وهي في رمنها مفاهيم تنويرية تجد مرجعها النصي في خطاب التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر. بل يكاد المراش أن يكون أول منور استوعب نظريتي «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» التنويريتين على نحو منظومي مترابط.

- ٢ -

استوعب المراش هذه المفاهيم وفكر بواسطتها باشكالية «التقدم» في الزمن الذي كانت فيه الدولة العثمانية تبدو وكأنها تتحول من «دولة قروسطية» أو إلى «دولة تنظيمات» بالتعابير «العثمانية». من هنا أثرت المبادىء التي قامت عليها «التنظيمات» وانطلقت إيديولوجيا منها، على طريقة تفكيره بالإشكالية وصياغته لها. إلى الدرجة التي يمكن اعتباره على نحو ما واحداً من إيديولوجيين «التنظيمات».

كانت «التنظيمات» التي أعلن عنها لأول مرة «خط الكلخانة الشريف» (١٨٣٩) الاسم العثماني لعملية تحديث «الدولة» و«تمدنها» أي لعملية «برجزتها» في مرحلة جرها رغماً عنها إلى السوق الرأسمالية العالية التي ترغم كل الأمم حتى أكثرها «قروسطية» على «التبرجز / التمدن». من هنا هدفت عملية «التنظيمات» إلى إعادة بناء «الدولة القروسطية» التي افتضح فواتها وتأخرها في «دولة تنظيمات» مدنية عصرية تنظم علاقتها مع المجتمع على أساس القانون وتعتمد على القوانين «الحديثة / الغربية» في إدارة مهامها ووظائفها. وكان ذلك يعني على الصعيد الاقتصادي - الاجتماعي المباشر تدخل الدولة لإيجاد الأطر القانونية والتشريعية للتملك الخاص الذي لم يكن هناك أي شيء يحميه من تعسف الباشوات. فطبقت الدولة «قانون العلاقات الزراعية» (١٨٥٨) الذي وجه ضربة حاسمة للملكية الإقطاعية الشرقية «التيمارجية» و«الزعامتية» الأرض، وحرر الفلاحين من تبعيتهم

الشخصية ل. التيمارجي...، حيث حول هذا القانون قسماً هاماً من الأرض إلى «ملكية خاصة» تقترب طبيعة تملكها القانوني من التشريعات الغربية لملكية الأرض. ولم يؤد تطبيق هذا القانون إلى تحويل الأرض نفسها وهي التي كانت رقبتها للدولة ممثلة الله إلى سلعة قابلة للتداول وحسب، بل وأدى أيضاً إلى أول عملية تشكل قانوني لطبقة «كبار الملاك» وهي الطبقة التي يسميها مهدي عامل بـ«البورجوازية الكولونيالية» كنتاج لارتباطها بالسوق الرأسمالية العالمية عبر تحويل الزراعة إلى زراعة بضائعية تختص بانتاج الخامات الزراعية المعدة للتصدير.

بدأت عملية «التنظيمات» باعتراف «الباديشاه» العثماني (وكان آنذاك السلطان عبد المجيد الذي حكم من ١٨٣٩ - ١٨٦١) لأول مرة بـ«رعاياه» كـ«مواطنين» متساوين مساواة تامة وكاملة دون تمييز بسبب الدين أو اللغة أو الجنس مع منح الجميع حرية العبادة وحماية أرواحهم وممتلكاتهم وعدم إنزال العقوبة بأحد إلا إثر محاكمة علنية، وتحريم مصادرة ممتلكات الجناة، وتشكيل مجلس استشاري لسن القوانين، وإلغاء بيع الوظائف، وتصفية نظام «الالتزام» وتعديل االسياسة الضريبية والتجنيدية[٢]. وشكل هذا الاعتراف الأساس الإيديولوجي - الحقوقي لإضفاء الشرعية على عملية تكون ما يمكن أن نسميه بـ«*الفئات الاجتماعية الحديثة*» وهي على وجه التحديد: *التجار* المنخرطون في إدارة شؤون التجارة الخارجية مع السوق العالمية، *والموظفون* العثمانيون المتحررون ممن «تبرجزت» أفكارهم وأصبحت «ليبرالية» على نحو ما *والمثقفون* الذين تلقى أغلبهم تعليماً «نظامياً» غربياً أو «إرسالياً».

فقد سارع التجار - وهم فئة مدينية تجارية حلت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر بتأثير حملة إبراهيم باشا على الشام مكان الجاليات التجارية الأجنبية في إدارة شؤون التجارة الخارجية، حيث تميزت هذه الفئة عن التجار التقليديين الذين عرفتهم المدن العربية بتركيبها الذهني الغربي واحتكاكها الاقتصادي - الإيديولوجي بالغرب - إلى تفسير مبادىء «التنظيمات» كاعتراف «إيديولوجي - حقوقي من الإرادة السنية» العليا لـ«البادیشاه» بتحررهم من وضعيتهم «الذمية» (نسبة إلى أهل الذمَة) والانتقال إلى وضعية «مساواتية» مدنية. وقد ساعدهم ذلك على ارتقاء شخصيتهم المعنوية - الاجتماعية في مجتمع «فسيفساني» كانت فسيفساذه الطائفية والمللية والمذهبية مازالت محكومة بـ«نظام الملل» القروسطي. ولعل ذلك يفسر هيمنة الإيديولوجيا «المساواتية» على خطاب المراش الذي كانت أسرته تدير مصالح التجار الحلبيين في «مرسيليا».

في حين وجد الموظفون «العثمانيون» ممن «تبرجزت» أفكارهم وتحررت في القرن التاسع عشر أمثال رشيد باشا وزير الخارجية (الذي أعد نص أول مرسوم سلطاني لـ«التنظيمات») فيها طريقاً وحيداً لإيقاف تدهور الدولة وحماية وحدتها واستقلالها، واستعادتها لقوتها الامبراطورية السالفة. وبمعنى آخر رأت هذه الفئة في «التحديث» (أي عملية «التنظيمات») ضرورة داخلية ماسة لتجاوز «تأخر» الدولة وفواتها.

وبتعبير ألبرت حوراني (الدارس الكبير لعصر النهضة) فـ«إن تأثير بيانات الإصلاح العظمى والقوانين التي نجحت عنها كان قد عم

جميع أنحاء الأمبراطورية... كما كانت فكرة الإصلاح قد غرست جذورها بين جميع الفئات التي تعرضت بشكل أو آخر لرياح التغيير»[٣] بل وصل تأثير هذه البيانات حداً جعل فلاحي «عامية كسروان» ١٨٥٩ - ١٨٦٠ (وهي من أهم العاميّات الفلاحية في بر الشام في القرن التاسع عشر) يفسرون «خط همايون» (١٨٥٦ وهو المرسوم الثاني للتنظيمات) كـ«وثيقة نادت بمساواتهم (أي الفلاحين - الباحث) المدنية، وكاشارة إلى تحريرهم من الفروض الإقطاعية»[٤]. وبمعنى آخر فسر فلاحو «كسروان» المساواة الدينية والقومية في «الخط الشريف» بالمساواة الاجتماعية والمدنية.

كانت فئة «المثقفين» التي يشير ألبرت حوراني إلى تكونها في عام ١٨٦٠[٥] في طليعة هذه الفئات الاجتماعية الحديثة التي تفاعل وعيها النظري والذهني مع فكرة الإصلاح /البرجزة/ التمدن. حيث «نمت هذه الفكرة وتجسدت في الستينات في حركة فكرية انكبت قبل كل شيء على معالجة قضايا الشرق الأدنى الخاصة»[٦] فرغم أن كتاب ومثقفي النصف الأول من القرن التاسع عشر (لاسيما الأتراك منهم) قد عالجوا موضوعات هذه الفكرة وإشكالياتها فانها «لم تعالج معالجة وافية إلا على يد جيل فتي من الكتّاب احتل مكانة مرموقة في العقد السادس من ذلك القرن»[٧].

- ٣ -

ينتسب فرنسيس فتح الله مراش إلى هذا الجيل الفتي الشجاع الذي نشط إيديولوجياً في ستينات القرن التاسع عشر كمعبرٍ إيديولوجي بهذا القدر أو ذاك عن «التنظيمات»، حيث تبنى هذا

الجيل من المثقفين من أمثال ضيا بك وشيناسي ونامق كمال وبطرس البستاني ونصر الله دلأل وخير الدين تونسي وعلي سعافي وفرنسيس مراش... الخ الدعاوة لمبادىء «التنظيمات» في ضوء النزعة «العثمانية الجديدة» التي حددت أفكار ومفاهيم ما أسماه حوراني بـ«الحركة الفكرية». عبرت النزعة «العثمانية الجديدة» عن آليات وعي مثقفي ستينات القرن التاسع بالتنوير واستجابته له. فكان جميع هؤلاء المثقفين بهذه الدرجة أو تلك «عثمانيين جدداً» بالمعنى الإيديولوجي العميق لذلك لا بالمعنى التنظيمي ضرورة. وقد ساعد على نشاط هذه الحركة الفكرية تأييد السلطان عبد العزيز (ارتقى العرش ١٨٦١) لعملية «التنظيمات» وحماسه لها بالقياس إلى سلفه عبد المجيد (توفي ١٨٦١) الذي كان قد وقع على مراسيم «التنظيمات. «مكرهاً» و«وغماً عنه» ونظر إليها دوماً كانتقاص من صلاحياته، وكان بالتالي من ألد خصومها[٨]. ويتوضح المحتوى الإيديولوجي البورجوازي للنزعة «العثمانية الجديدة» على نحو حاسم في البرنامج الذي صاغته جمعية «العثمانيين الجدد» (تسمى بفرقة الأحرار في التاريخ العثماني) في نهاية ستينات القرن التاسع عشر. حيث قام هذا البرنامج على : تحويل السلطنة من ملكية مطلقة إلى ملكية دستورية، وتطوير البورجوازية الوطنية، ومحاربة نمط الحياة العثماني القديم[٩] في إطار وحدة الدولة المتعددة والمتساوية القوميات، أي في إطار تحولها إلى دولة مركزية توحد السلطنة في سوق قومية واحدة. وكانت الجنسية «إلعثمانية» التي أقرت في ستينات القرن الماضي أكمل تعبير عن ذلك. فلقد كانت الرابطة

«العثمانية» في وظيفتها الجوهرية إطاراً إيديولوجياً حديثاً لحماية وحدة الدولة واستقلالها في مواجهة التغلغل الأجنبي الغربي الذي استغل عملية «التنظيمات» كوسيلة لتدخله في شؤون الدولة وتحويلها في سبعينات القرن التاسع عشر إلى دولة شبه مستعمرة - على طراز نموذجي. ومن هنا فسر الغرب مبادىء «التنظيمات» في ضوء نظام «الامتيازات» الذي حصل عليه من السلاطين، وحول هذا النظام إلى قانونٍ يحدد العلاقة الدولية ما بين تركيا العثمانية والغرب. وفي سياق هذا التفسير حول التغلغل الغربي (الذي كانت طبيعته استعمارية بالمعنى الكامل للطاعة) «المسيحيين» مثلاً إلى «أقليات» مشمولين بالحماية الغربية، في حين كانت الرابطة «العثمانية الجديدة» تنطلق من مبدأ تحريرهم من الوضعية «الذمية» إلى وضعية «مواطنين».

- ٤ -

تعبر «غابة الحق» (حلب ١٨٦٥) لفرنسيس مراش عن صياغة منظومية مبكرة لمبادىء «التنظيمات» في ضوء نظريتي «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» خصوصاً والمفاهيم «المساواتية» للقرن الثامن عشر عموماً. فقد حكمت هاتان النظريتان وهذه المفاهيم معالجته لأفاق التحول من «المجتمع القروسطي»/ «مملكة التوحش والعبودية» إلى «المجتمع المدني» / «مملكة التمدن والحرية». ورغم أن المراش لم يكن «عثمانياً جديداً» بالمعنى التنظيمي لجمعية «العثمانيين الجدد» فان الروح «العثمانية الجديدة» التي غذت وعي جيله توجه هذه المعالجة إلى حد بعيد وتتجلى في شكل دفاع راسخ

عن وحدة الدولة متعددة القوميات وحماية استقلالها الوطني من التدخل «الأجنبي» على حد تعبيره. وبذلك كان المراش يفهم «التنظيمات» من موقع المثقف الوطني «العثماني الجديد» لا من موقع المثقف أو التاجر الكولونيالي. من هنا لم يتناقض دفاع المراش عن المبدأ «العثماني الجديد» في وحدة الدولة متعددة القوميات مع وعيه بالهوية القومية - الحضارية العربية. إذ فكر بالعرب كـ«أمة» أو كـ«جنس» على حد تعبيره في قوام دولة متعددة القوميات. فاعتبر «سورية» التي فخر بها دوماً وطنه في حين أنه اعتبر الأمبراطورية التي دافع عن وحدتها واستقلالها بلاده، وكان في هذا الموقف قريباً إلى حد كبير من المعلم بطرس البستاني - ومن هنا فان السياق النصي الدلالي لكلمة «الأجنبي» التي ترد في خطابه على نحو مفتاحي لا يدل ولم يدل أبداً على «التركي» بل يدل تحديداً على «الغربي» أو «الافرنج» بتعبيره. وبمعنى آخر فان الثنائية القطبية التي تنهض في خطاب المراش هي ثنائية العرب / الافرنج لا ثنائية العرب / الأتراك وهو ما يدل على أن التوسع الغربي - كما نظر إليه المراش - لا يهدد وحدة الأمبراطورية واستقلالها (أي وحدة بلاده) وحسب، بل ويهدد أيضاً وبالدرجة الأولى وطنه (أي سوريا).

- ٥ -

يقترب مجتمع «مملكة التوحش والعبودية» في «غابة الحق» من صورة «المجتمع الفسيفساني» الذي يفتقد للوحدة والانسجام، إذ تحكم بنيته التناقضات الطائفية والقبلية والمللية والأقوامية. وبلغة المراش فانه «شعب مجموع من كل قبيلة وملة تحت السماء، فكل

حزب يبغض الآخر ويجتهد بخرابه ودثاره»[١٠]. مما يقود إلى ضمور الرابطة الوطنية التي يحددها المراش بانها «الأساس الأول للتمدن»[١١] أو لمجتمع «مملكة التمدن والحرية». من هنا يفسر المراش «الحروب والقومات الأهلية» (ويبدو أنه يعني بها أساساً العاميات الفلاحية والقومات الحضرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من طراز عامية كسروان أو قومة حلب) بأنها نتاج التكوين «الفسيفساني» أو القبلي المللي ما قبل المتمدن.

إن مسألة انتشار «التمدن» في مجتمع «مملكة التوحش والعبودية» هي مسألة تحوله من «مجتمع فسيفسائي» إلى «مجتمع مدني». وقد رأى المراش أن حل هذه المسألة ممكن بواسطة تطبيق «شرائع التمدن وقوانينه»[١٢]. من هنا يدعو المراش بلاده ويخص االعرب فيها إلى «محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين»[١٣] وهو ما يعني استبدال بـ«حب الملة» أو «الرابطة المللية» «حب الوطن» أو «الرابطة الوطنية». إذ أن «حب الوطن» على حد تعبيره هو الأساس الأول للتمدن، الذي به «صعدت الأمم الغربية أعلى طبقات الشرف الإنساني»[١٤] وتعني إشكالية القول هنا من «مملكة التوحش والعبودية» / المجتمع القروسطي / المجتمع الفسيفسائي إلى «مملكة التمدن والحرية» ؟ المجتمع المدني / المجتمع الحديث تحول «العرب» من «جنس» تحكمه التناقضات «الفسيفسائية «القبلية والمللية والطائفية إلى «هيئة اجتماعية» على حد تعبير المراش. وهو ما يعني أن العرب في حالتهم الفسيفسانية القبلية والمللية لا يشكلون «هيئة اجتماعية» أي «أمة» بل فسيفساء طوائف وملل وقبائل.

يربط المراش على نحو مباشر ضرورة «المجتمع المدني» بالمسألة الوطنية. وتتحدد هذه المسألة لديه في مواجهة التوسع الاستعماري الغربي «الافرنجي» «الأجنبي» على حد تعبيره ولجمه. إذ يلح المراش على أن «الافرنج» يستغلون «الحروب والقومات الأهلية» كوسيلة لتوسعهم. ويفسر ذلك أن المراش يبدي خوفه على نحو صريح من تجدد هذه «الحروب والقومات» على حد تعبيره انطلاقاً من أن «تسلط الأجانب» هو الخطر الأساسي والأكبر. ويفكر المراش بالآلية التالية: أنه ما دام «الأجانب» يستغلون التناقضات المللية والمذهبية والطائفية كذرائع لتوسعهم الاستعماري فان حل هذه التناقضات بواسطة إرساء دعائم «المجتمع المدني» يفوت عليهم هذه الذرائع ويحرمهم منها. ويفسر ذلك إلى حد بعيد أنه في كل مرة يتحدث فيها عن مخاطر «الحروب والقومات الأهلية» فانه يتحدث دوماً عن مخاطر «التسلط الأجنبي». وتكمن الخلفية التاريخية لذلك في أن «التسلط الأجنبي» قد تذرع لتوسعه الاستعماري في بلاد الشام بقيام «القومات والعاميات» الأهلية التي انتهت برمتها - وبغض النظر عن أسبابها الاجتماعية العميقة - إلى مذابح طائفية طالت «المسيحيين» بالدرجة الأولى، من هنا تحددت الذريعة الإيديولوجية المباشرة لـ«التسلط الأجنبي» بـ«حماية المسيحيين». ومن المؤكد أن المراش يفكر هنا على نحو مباشر بـ«قومة حلب» (١٨٥٠) التي اجتاحت الحي الذي كان يسكنه في حلب وهو «حي الصليبة» و بـ«عامية كسروان» التي امتدت إلى دمشق تحت اسم «قومة دمشق» أو «مجزرة دمشق»

١٨٦٠ والتي وصلت أنباؤها إلى حلب على نحو مبكر، وهددت كما يشير المعلم نعوم البخاش باثارة الصراعات الطائفية. ويفسر ذلك تأييد المراش لحملة فؤاد باشا (رجل الدولة التركي الكبير ذو الأفكار الليبرالية) الذي قام بحملة إعدام نموذجية لقادة اضطرابات «دمشق» الطائفية، بهدف منع الأمبراطور نابليون الثالث من التدخل العسكري بذريعة حماية مسيحيين الشام، هذا التدخل الذي أشار له المراش تحت اسم «التسلط الأجنبي».

لقد كانت القومات الحضرية والعاميات الفلاحية في القرن التاسع عشر الشكل الأساسي لـ«الثورات» في عصر المراش. وقد تميزت هذه الثورات برمتها بسمة الحركات الاجتماعية العصباينة للقرون الوسطى أي السمة الدينية الطائفية، إذ صبغت «الفسيفساء» المللية المذهبية الطائفية مصائرها. ويفسر ذلك تردد المراش بين فكرة «الثورة» وفكرة «السلام المدني الاجتماعي».

فرغم روحه «اليعقوبية» وحماسه الراديكالي لإزالة «دولة التوحش من سطح الأرض» وتأييده بتأثير الثورة الأمريكية لـ«دخان المواقع يبرقع وجه السماء، وتموجات رعود المدافع تنفتح في كتلة االهواء»(١٥)، فانه أبدى خوفه العميق من الثورات العاميّة والفلاحية، إذا ارتبطت هذه الثورات في وعيه بمصائرها الدموية الطائفية. وقد كان لهذا الخوف من «الثورات» أساسه الإيديولوجي العميق إذا أخذنا بعين الاعتبار مسيحية الفئة «التجارية» الحديثة والتي كانت ملكيتها هدفاً ثابتاً للقومات الحضرية في «حلب» (١٨٥٠) و«دمشق» (١٨٦٠). من هنا رأى المراش أن هذه الثورات تبدد

الهيئة الاجتماعية برمتها وتقودها إلى الانحطاط والخراب، لا سيما انحطاط التجارة «التي عليها يقوم مدار الاشتراك مع العالم» على حد تعبيره.

- ٧ -

المثقف والسلطان

كان فرنسيس مراش في النصف الأول من الستينات نصيراً راسخاً لأعمق «التنظيمات» جذرية، والأكثر خيبةً بنتائجها المزرية في مطالع السبعينات. ففي «غابة الحق» (١٨٦٥) تصور فرنسيس مراش انتصار «ملك التمدن والحرية» على «ملك التوحش والعبودية» إلى لا رجعة. إلا أنه في «سياحة العقل»[١٦] (مجلة الجنان ١٥ نيسان ١٨٧١) يعرب عن خيبته الحادة والمرة بالأحلام التي كانت له قبل ست سنوات. فيرى في هذه المقالة التنويرية التي تستثمر أسلوبيتها الطاقات المجازية للنثر الرومنتيكي المبكر أن «ملك التمدن» «لا يحكم العالم» و«لم يتملك قط على المملكة» بل إن من يحكمه هو «ملك التوحش والجميع يتوهمون أنهم محكومون من ملك التمدن، وما ذلك إلا لأن ملك التوحش أمكنه أن يتزيّ بزي ملك التمدن».

كيف استطاع «ملك التوحش» أن ينتحل زي «ملك التمدن»؟ وكيف استطاعت «مملكة التوحش والعبودية» / «المجتمع القروسطي» أن تنتحل زي «مملكة التمدن والحرية»/ «المجتمع المدني»؟

تكثّف هذه المرارة خيبة المنور - المثقف البورجوازي بالمصائر المزرية التي انتهت إليها «التنظيمات». من هنا تعبر «سياحة العقل»

في إطار أسلوبيتها المجازية عن التوتر الحاد ما بين الواقع والوعي، الحقيقة والأحلام المكسورة التي أخفقت وانتهت إلى نقيضها. فيتصور المراش في «سياحة العقل» حواراً ما بين «الحق» و«العقل» تتحدد وظيفته الإيديولوجية في كشف حقيقة «التنظيمات». إذ يتوهم «العقل» أن «ملك التمدن» هو الذي يحكم العالم إذ «تعتدُّ كل ممالك البشر بكونه سلطانها وتنادي باسمه آناء الليل وأطراف النهار. والأرضِ تترنح بذاكرة وتحارب لمجده» إلا أن الحق لا يرى ذلك إلا «مكراً وخداعاً» إذ أن من يحكم العالم ليس «ملك التمدن» بل «ملك التوحش». وقد انتحل زي «ملك التمدن». ويعبر «العقل». عن دهشته بذلك حيث يأخذه «الحق» ويجول به في أرجاء المملكة ليواجهه بالحقيقة المرة. فيبصر «العقل» تلال «الظلم» و«العبودية» و«الفحشاء» و«الرشوة» و«السجون» و«الظلم القومي» و«السلطة المطلقة». فمن هو «ملك التوحش» هذا الذي تمكن من انتحال زي «ملك التمدن»؟ وما دلالته؟ وما مرجعه الخاص والعام؟

إن من المستحيل فهم المرجع الذي صور المراش على أساسه انتحال «ملك التوحش» زي «ملك التمدن» بمعزل عن السياق الاجتماعي التاريخي المحدِّد للمرجع - النص فالذين قرؤوا «سياحة العقل» في مطلع سبعينات القرن التاسع عشر في مجلة «الجنان» التي كانت بحماية «العثمانيين الجدد»، كانوا يذكرون بلا ريب بذخ «السلطان» وولعه ببناء القصور وقانون المطبوعات، ومطاردة «الأحرار» (أي العثمانيين الجدد) واعتقالهم ونفيهم، وسلطته المطلقة وطغيانه واستبداده، والذي وصل إلى حد تعويد «كل من يتشرف

بلقاه تقبيل الأرض حتى أوشك أن يقول أنا ربكم الأعلى»[١٧] كما يعبر المؤرخ التركي أحمد صائب.

إذ يشكل واقع «السلطنة» في مرحلة السلطان «عبد العزيز» مرجع الدلالات في «سياحة العقل» حيث يكشف المراش سمات هذا الواقع في «أناس يمزقون ثياب أناس وقوماً يهدمون بيوت قوم، وبعضاً يهتكون عهود بعض، وأمة تسلب حقوق أمة... وبشراً ينقادون من الأفراد كاليتوس والثيران» يجلدون بـ«السياط» و«يساقون إلى مجزرة الأفكار والقلوب... بغية مد أعناقهم تحت نير التسلط... وتفضي بآخرين إلى مجزرة المشانق والحبوس وسلب الأموال والأرزاق بدون شريعة ولا كتاب. حتى أن واحداً من هذه الأفراد المتسلطة كان منتصباً على عرش يبلغ رأسه إلى السبع الشداد، وحوله قوم يهددون بالقتل والحرق والسجن والهتك كل من لا يسجد لهذا المنتصب على العرش ويؤمن بسلطانه وألوهيته ومقدرته المطلقة...».

فالى أي حد تتطابق الحقيقة التاريخية التي يوردها أحمد صائب (السلطان عبد العزيز الذي أوشك أن يقول أنا ربكم الأعلى) مع الحقيقة المجازية التي يتخيلها المراش («ملك التوحش» الذي ينتحل زي «ملك التمدن» وينكل بكلّ من لا يؤمن بسلطانه وألوهيته ومقدرته المطلقة)؟

. يبدو المراش في تخييله لـ«ملك التوحش» الذي تمكن من انتحال زي «ملك التمدن» وكأنه يرسم صورة مجازية للسلطان «عبد العزيز» (ارتقى العرش ١٨٦١ وخلع ١٨٧٦) كما كان ينظر إليها منورو الستينات والسبعينات الراديكاليين من أمثال المراش نفسه وشيناسي

وضيا بك ونامق كمال... الخ. فقد حاول هؤلاء المنورون أن يجدوا في «السلطان عبد العزيز» سنداً لعملية «التنظيمات»، وسنداً قوياً لهم في صراعهم ضد «السراي» الذي لم يكن أكبر مؤسسة بيروقراطية فاسدة عدوة للتطور البورجوازي وحسب، بل ومثّل أيضاً محصلة نوعية لتراث السلطة الشرقية القروسطية واستبدادها الطغياني وجمودها المطلق وعدائها لأي إصلاح من شأنه أن يعطي «التنظيمات» طابعاً ملموساً. فكان «السراي» في مصطلحات منوري الستينات والسبعينات علامة لـ«العبودية والجهل والجمود والتوحش».

من هنا حظيت إصلاحات «عبد العزيز» في السنوات الأولى لارتقائه العرش على تقدير المنورين الذين أخذوا يصفوفه بالتمدن والتنور والتحرر(١٨). بل راهن «المراش» نفسه على أوامر عبد العزيز، القاضية بمنع اصطياد «الزنوج» من الغابات وتحويلهم إلى «أرقاء» بأنه خطوة لإلغاء «الرقا» نهائياً في الامبراطورية. فقد قام «عبد العزير» فور ارتقائه العرش بتطهير «السراي» من بعض الرموز «القروسطية، المعروفة بعدائها لـ«التنظيمات» ومبادئها. ويشير أحمد صائب إلى ذلك بقوله: «ولم يجلس على سرير الملك حتى أخذ يطرد بعض حشرات السراي الذين يأخذون من المرتبات باهظها بدون عمل يعملونه لمنفعة الدولة. وجعل همه وضع حد للأموال الكثيرة التي تذهب ضحية إسراف أهل السراي، ومنع ابتياع الأواني الذهبية والفضية والمجوهرات التي اعتاد أسلافه على ابتياعها، ووضعها داخل السراي، وأظهر للعالم تقديمه للمنافع العمومية على منفعته

الخصوصية باعلان عزمه على ترك ثلث واردات الخزينة الخاصة إلى بيت المال»[١٩]. من هنا بحث المراش في «السلطان عبد العزيز» عن نوع من «مستبد متنور» يحكم «النفع العام» مضمون «العقد الاجتماعي» بينه وبين «الهيئة الاجتماعية» التي تمثلها القوى الاجتماعية الحديثة وفي طليعتها البورجوازية الوليدة التي لا يدع المراش مجالاً للشك في أنه يطابق ما بين مصلحتها الطبقية والمصلحة العامة للهيئة الاجتماعية بأسرها. ويعني هذا التفسير لنظرية «العقد الاجتماعي» سكوت المراش عن فكرة «الملكية الدستورية» (التي نضجت في أواخر الستينات) هو المثقف الراديكالي الذي دافع عن «حق الاقتراع العام» في مرحلةٍ كان فيها «الاقتراع العام» في أوروبا نفسها منتقصاً.

غير أن الإصلاحات التي قام بها «السلطان» ووعد بها لم تكن في حقيقتها إلا نوعاً من المراوغة لاحتواء المثقفين البورجوازيين الذين تطلعوا إلى أكثر الإصلاحات جذرية وعمقاً. من هنا كان لا بد للصدام ما بين المثقفين «العثمانيين الجدد» و«السلطان» أن يحتدم. إذ قام «السلطان» بمحاصرة الصحف والمطبوعات المتحررة الناشطة في الستينات وذلك باخضاعها إلى ماسمي بـ«قانون الجرائد» ومصادرة الحريات التي حازت عليها. ويؤكد أحمد صائب أن هذا القانون «كان سبباً في تشكيل فرقة الأحرار العثمانيين»[٢٠] (يعني بها «العثمانيين الجدد») في أواسط الستينات، حيث حاولت أن تقوم بانقلاب فاشلٍ في السراي (ربيع ١٨٦٧) أدى إلى هجرة المنورين الشباب إلى الغرب وفي مقدمتهم شيناسي وضيا بك ونامق كمال...

الخ حيث صاغ «العثمانيون الجدد» في المنفى وبدءاً من عام ١٨٦٧ مبدأ تحويل السلطنة إلى «ملكة دستورية» ومحاسبة «الباب العالي» أمام «برلمان» منتخب، وتحديد حقوق السلطان، والفصل ما بين السلطات أي ماتدل عليه كلمة «دستور» في وعي منوري النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ويبدو أن «قانون الجرائد» قد أصاب المراش بخيبةٍ كبيرةٍ. إذ كان المراش يرى أن ما يمتاز به القرن التاسع عشر على جميع الحقب هو «الجرائد». ويفسر شيوع الروح «الدستورية» في وعي المثقفين «الحدثيين» أن «العقد الاجتماعي» الذي راهن عليه المراش في منتصف الستينات (١٨٦٥) وفسره كعقدٍ ما بين «مستبدٍ متنور» و«الهيئة الاجتماعية»، يبدو في «سياحة العقل» وكأنه مفروط. من هنا فان المراش يقشر صورة «المستبد المتنور» الذي صورة في «غابة الحق» من أوهامه ويعيدها في «سياحة العقل» إلى شكلها الحقيقي أي «السلطة المطلقة» وطابعها الطغياني واحتقارها للقانون. فيصور المراش «القانون» بلغته المجازية «رجلاً لا يوجد أجمل منه ولا أبهج ولكنه مقيد بأغلال من حديد وعلى فمه غلقٌ متين وعلى عينيه عصابة لكي لا يبصر وثيابه ممزقة، وكل بدنه مشوه ومثخن بالجراح... وقد طرحه ملك التوحش في هذه المغارة الظلمة مقيداً مغلولاً».

غير أن إشكالية المراش في عمقها لم تكن إشكالية «سلطان» خدع «المثقف» وحاول أن يحتويه ويجتذبه باصلاحات تافهة وحسب، بل هي أيضاً إشكالية «التنظيمات» برمتها التي لم تفضِ لتحويل الدولة من دولة «السلطان» إلى دولة «التنظيمات الحديثة»، بل

أعادت انتاج «مملكة التوحش والعبودية» وموهتها بقشور «تحديثية» ينهض فيها «ملك التوحش» منتحلاً زي «ملك التمدن». ولم تفضِ إلى «التقدم» بل إلى إعادة انتاج التأخر، ولم تعزز وحدة السلطنة واستقلالها الوطني بل حولتها إلى دولة شبه مستعمرة تئن تحت نير «التسلط الأجنبي» على حد تعبير المراش. ولم تساو مابين «القوميات» و«الأمم» بل أثارت الأحقاد الأقوامية والطائفية فيما بينها وداخل الأمة الواحدة نفسها. من هنا يشير المراش في «سياحة العقل» إلى «أمةٍ تسلب حقوق أمة».

- ٨ -

إعادة تعريف الغرب

دفعت المصائر المزرية لـ«التنظيمات» المراش إلى إعادة تفسير الغرب وتعريفه وإدراك طابعه المتناقض: التقدم واللصوصية. إذ لم تكن البيروقراطية السلطانية الفاسدة مسؤولة وحدها عن إخفاق عملية «التنظيمات» وانتهائها إلى نقيضها، بل قام «الغرب» نفسه بتفريغها من محتواها، وبالتالي تحويلها إلى إطار يمكن البورجوازية المركانيتلية الأوروبية من زيادة توسعها في البلاد العثمانية ونهبها. من هنا استخدم «الغرب» عملية «التنظيمات» كوسيلة لهذا التوسع والنهب قبل أي شيء آخر.

فاذا كان «الغرب» في «رحلة باريس» (بيروت ١٨٦٧) «شمساً يدور حولها فلك العالم البشري» حيث تقترب «باريس» في تصوير المراش من «المدينة الفاضلة»، والمثال الأعلى لـ«المدنية» و«الحرية الكاملة» و«التقدم» «دون قلق من وقوع سيوف سافك

دماء، وانتشاب نار خيانة لابسة ثياب الدين والدنيا، ودون جزع من أفواه شرهة أو مخالب خارقة، ولا ذعر من سطوة شريعة مارقة... غنى غير مسلوب، وأمن غير مثلوم، وحرية غير مأسورة، وحياة غير مهددة ولا مذعورة»[٢١]. فان «الغرب» في «العرب والافرنج» التي كتبها في مطلع السبعينات لص استعماري ليس غير. فيواجه المراش ما بين «العرب» و«الافرنج» كما أصبح يصف «الغرب»، فيرى بعقدة المضطهد أن «الغرب» ليس في حقيقة مدنيته سوى نتاجٍ للحضارة العربية خصوصاً في طورها الأندلسي، وبالتالي فان الغرب مدين في «مدنيته» للعرب. إلا أن المراش يرى أن هذا «الغرب» يتنكر لـ«العرب» بل يذهب نحو هجاء الطابع اللصوصي الاستعماري للغرب ويحوله إلى هجاءٍ للغرب برمته، حيث يبدو أحياناً وكأنه يعارض الشرق بالغرب ويتلمس أهمية الرابطة الشرقية في مواجهة التوسع الغربي.

ولا يرى المراش في «الغرب» هنا، إلا «قوماً من الأوباش» «يخطف أرزاق العرب» و«لصاً» «طاغوتاً» «كاذباً» «لا صديق له سوى النضار والفضة، و«لا وفاء ولا عهد ولا ذمم له». إذ لم يمد الغرب مساعدته للبلاد العثمانية إلا بهدف نهبها، وبلغة المراش لم يمد «الغرب» «يداً للغوث» إلا بهدف «النهب والسلب» من هنا يلخص المراش «فضائل الغرب» في «الحروب ودفع الناس إليها»[٢٢] على حد تعبيره.

- ٩ -

«دولة العقل»

إن رفض المراش للغرب الاستعماري لم يمنع استيعابه العميق للغرب العقلاني. إذ رأى «المجتمع المدني» تعبيراً اجتماعياً عن قوانين العقل. فقد فسر المراش «مدنية» الغرب بأنها «نتيجة ما بلغ إليه العقل من التقدم والنجاح... ليفتتح الطبيعة ويقلب ممالك الظلام» فـ«لقد ضاء عالم العقل وتمزقت سجون ظلامه وانقلبت ممالك الأباطيل والأضاليل، وانحطت العبودية... وارتفعت الحرية على أوج الوجود» «فأي قوة أوقفت حركة الأرض بعدما أدارها غاليلي على محورها» «وأي قوة أوقفت دوران الدم في أوعيته بعدما أجراه فكر هارفي، مع أن ذلك حبس وذاك سرق وهذا شجب وذا اضطهد»[٢٣].

ورغم أن المراش حاول في «شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة» (حلب ١٨٦١) أن يبرهن على عدم التناقض بين العلم والإيمان، العقل والروح، فان نظرته العلمية كانت نظرة صارمة لطبيعة المادة وموضوعيتها والقوانين التي تحكمها. إذ رأى المراش أن «المادة» مكتفية بقوانينها ومحكومة بها في آنٍ واحد، وأن هذه القوانين هي التي تفسر الطبيعة، وهي قوانين «حتمية» يصفها المراش بـ«العبودية» المستقلة عن وعي الإنسان. فالمراش يؤكد على البداية الطبيعية للكون وعلى أزلية المادة وأنها تتحول ولا تفنى، ويشرح بتوصيل وإسهاب الأشكال التي تأخذها المادة في تحولها وترابطها فيما بينها أما الوعي الإنساني فيحقق حريته حسب المراش في إدراك هذه القوانين ومعرفتها.

ويرى المراش أن المادة محكومة بقوانين حتمية تقوم على السببية وتبادل التأثير، فكل شيء في المادة يرتبط ببعضه، ومن هنا يعالج إشكالية العلاقة ما بين «الحرية» و«الضرورة» في ضوء تطور العلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضية واكتشافاتها حيث يميز المراش ما بين نوعين من القوانين «خصوصية» و«عمومية». فالقوانين «الخصوصية للشيء تقوم بتدبير وظائفه وحركاته الذاتية» والقوانين «العمومية تشركه مع بقية الأشياء وتربطه بعللها». من هنا لا يصح حسب المراش عزل الظواهر الطبيعية للمادة عن بعضها، وتفسيرها باحد عناصرها كالقول بان «الجاذبية» هي «ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة» أو أن «الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر»...الخ[٢٤].

وكما تقوم الظواهر الطبيعية على «قوانين» تنظم حركتها وتمنعها من الخلل، فان المراش يرى أن «المجموع الإنساني» يحتاج إلى «قوانين» تنظم العلاقة ما بينه و«تحفظه من الوقوع في الخلل والتبديد». وتلعب هنا «السياسة والتشريعة» في المجتمع الدور الذي تلعبه «القوانين» في عالم الطبيعة. ويفكر المراش بذلك على الشكل التالي: «كما أن نظام هذه الكرة الأرضية لا يمكن قيامه بمجرد حركتها اليومية على نفسها فقط، بل يحتاج إلى الحركة الشمسية حول فلكها أيضاً. هكذا الإنسان بما أنه محمول على ظهر تلك الكرة وآخذ جميع مواده ومقوماته من حضنها فهو تابع بجميع أطواره لأحوالها. فلا يمكنه القيام بمجرد اقتصاره على ذاته فقط. وذلك لعدم قدرته على حفظ نظام حياته... بل يحتاز إلى الدوران حول مركز مجموعه أيضاً.

وكما أن القوة الجاذبة التي تتبادلها جميع الأجرام السماوية لا تسمح بوقوع خلل في نظام الفلك العام. هكذا يحتاج ذلك المجموع الإنساني إلى قوة تحفظه من الوقوع في الخلل والتبديد. وإذا أخذنا نفتش على هكذا قوة. فلا نراها سوى في السياسة والتشريع، على أنه بذلك يوجد الإنسان محافظاً على التئام شمل جمعيته»[٢٥].

ولا يفوت المراش التمييز ما بين «النظام الطبيعي» للمادة الذي يقوم على قوانين «حتمية» أو «عبودية» بتعبيره وبين «نظام الهيئة الاجتماعية» أي مابين القانون الطبيعي والقانون الاجتماعي. إذ يرى أن القانون الاجتماعي/ نظام الهيئة الاجتماعية يتصف أساساً بالحرية والمساواة إذ أنه يقوم حسب المراش على «العقد الاجتماعي». فاذا كانت الحرية تمتنع «طبيعياً» بحكم الطابع «الحتمي» للمادة إلا أنها لا تمتنع «أدبياً» أي «اجتماعياً». وبالتالي يرفض المراش خضوع حرية الإنسان وتنازله عنها إلى أي «قيد ليس من نوع هذه الضرورات» ويخلص من ذلك إلى مفهوم اجتماعي يقوم على أنه لا وجود لحرية مطلقة في المجتمع الإنساني بل لحرية مقيدةبـ«عقد الهيئة الاجتماعية» على حد تعبيره.

- ١٠ -

لقد تميز المراش بنزعته العلمية العقلانية التنويرية التي شكلت في وعيه معيار «روح العصر». وقد احتضنت هذه النزعة لديه بذوراً شكية دفعة ليخوض معركة الدفاع عن العقل في ١٨٧١ في حلب وعلى صفحات «الجنان» أي قبل أحد عشر عاماً على الأقل من معركة الكلية البروتستانتية البيروتية عام ١٨٨٢ التي خاضها أستاذ

العلوم الطبيعية المدافع عن الثورة الداروينية. ويبدو أن أفكار المراش لعبت دوراً عصيانياً قريباً من الدور العصياني الذي لعبته أفكار مدرس العلوم الطبيعية في الكلية البيروتية. إذ اتهم طلاب مدرسة «التيراسانتا» (الأرض المقدسة) الإرسالية في حلب في عام ١٨٧١ أفكار المراش بأنها «خلاصة كفر وعصيان»[٢٦]. وقد حرض هذا الاتهام المراش لكتابة سلسلة مقالات في «الجنان» عن «النور» والتفسير العلمي الطبيعي له. ويبدو أن نظرية «النور» الطبيعية لتفسير أصل نشوء المادة والتي اعتنقها المراش قد أثارت بدورها حواراً حاداً في حلب سجلت «الجنان» البيروتية في ١٨٧١ جانباً منه إذا اتهم تفسير المراش العلمي لـ«النور» في ضوء نظرية «النور» في مقدمة كتابه «مشهد الأحوال» بـ«التجديف على الكتاب المقدس والخروج عليه» وقد جوبهت ردود المراش باستنكار «إكليركي» ساخط. ويصف المراش ذلك بالشكل التالي: «... فضج القوم وأعلوا عياطهم وزياطهم، وقالوا ما هذا التجديف فان الكتاب لم يعلمنا بمثل ذلك، وأخذوا يتصايحون ويتباعقون حتى كادوا يخنقونني بانبعاثات قبور حناجرهم ويقتلونني بسم الأفاعي بين شفاههم، ثم يعلق المراش على اتهامه بالإلحاد قائلاً: «إن كلام التوراة على وجود النور إن هو إلا كلام تخبير مسند إلى أمر الله لا كلام تعليل... ولما كان لكل ذي عقل أن يتصرف بتعليل الأشياء... أذنت لنفسي أن أقول عن هذا العنصر اللطيف أنه صادر عن احتراق ذرات الأثير» «بين أسطحة الأجرام الفلكية بما يتأتى من الحرارة لدى احتكاك هذه الأسطحة عندما تتثاقل على بعضها بالجاذبية العامة» ويواجه المراش حملة الآباء

بقوله: «إذا كان كلامنا على طبيعة النور وتعليله ضرباً من التجديف، فيكون كلام الآباء على الحيوانات وتشريحها تجديفاً أيضاً، لأن الكتاب لم يقل وخلق الإنسان ذا عظام لحمل قوامه وعضلات لحركة أعضائه»[٢٧]. وبذلك يؤكد المراش أن «التعليل» هو من شأن العقل البشري وحده الذي يفسر الكون في ضوء القوانين «الحتمية» الطبيعية الموضوعية التي تحكم المادة وتحولها، بل يذهب في «غابة الحق» إلى درجة أن رد حركة الطبيعة وظواهرها إلى «الله» غير صحيح وغير كاف أساساً لفهمها.

أما «دولة التمدن» التي تصورها المراش فلم تكن كما فهمها سوى التجسيد الاجتماعي الإنساني لـ«دولة العقل». حيث يشكل «العقد الاجتماعي» معيارها. فما مفهوم المراش لنظرية «العقد الاجتماعي»؟ وكيف فهم المراش أسسه الفلسفية؟ وما مظاهر وأشكال وآليات «التداخل النصي» بين مفهوم المراش لهذه النظرية ومفهوم جان جاك روسولها.

- ١١ -

الإيديولوجيا «المساواتية»

كان المراش إيديولوجيا بورجوازياً بالمعنى العضوي للكلمة. من هنا عبر مفهوم «الصالح العام» الذي صاغه في «غابة الحق» والذي يقترب من مفهوم روسو لـ«الخير العام» أو «الخير المشترك» إيديولوجياً عن مصالح التطور البورجوازي التجاري. فـ«الصالح العام» في فهم المراش هو هدف أي «عقد اجتماعي»، حيث يصور المراش المصالح الطبقية لهذا التطور في صورة «صالح عام» للمجتمع

برمقه يتطابق مع مصالح «الهيئة الاجتماعية». ويتوضح ذلك من خلال تحديد المراش لما يعينه بـ«الصالح العام» حيث يحدده في خمسة أركان:

١- «تمهيد سبل العلوم» و«المساعدة على تشييد المدارس وتسهيل الدخول فيها لأجل كل من يرغب».

٢- «تسهيل طرق التجارة وهو يتوقف أولاً على تقريب أبعاد الأسفار بواسطة إصلاح الطرقات. ثانياً: على إزالة مخاوف ومعاثر الطريق وإيقاع الأمان والسهولة. ثالثاً: على وضع حدود ونظامات تجري على كل أرباب هذه الحرفة، بحيث لا يمكن أحداً تجاوزها. رابعاً وأخيراً: على منع كل الصعوبات التي يمكنها صدم تقدم التجارة وإبطال كل عائق لسيرها».

٣- «تقوية وسائط الصنائع والأشغال» و«إثارة همم ذوي الاختراعات» و«توسيع دوائر الأدوات الصناعية وتضييق مساحات التلف والمصاريف» و«المساعدة في تكثير المعامل وتسهيل مجراها».

٤- «مساعدة الزراعة والفلاحة» وذلك «برفع الجور عن الفلاح وفتح الطريق للزارع وتعجيل خطوات الحصاد.. وتلاشي كل موانع البدار وتسديد جميع مطاليب الأرض».

٥- «رفع أسباب التعدي» و«يستوي على ثلاث قضايا فقط: حماية المتاع وصيانة الاعتبار ووقاية الأرواح»(٢٨) غير أن تصوير المراش لمصالح التطور البورجوازي كـ«صالح عام» للمجتمع برمته لم يتناقض مع إدراكه العميق للطابع المتناقض للعلاقات

البورجوازية من حيث أن تقدمها يرتبط بالإفقار وزيادة الهوة الطبقية ما بين «الفقراء» الذين يشكلون حسب تحديد المراش «التسعة والتسعين» في الهيئة الاجتماعية و«الأغنياء» الذين يشكلون حسب تحديده أيضاً نسبة ١٪. من هنا يقول المراش في «رحلة باريس»: «رأيت القوي يدوس الضعيف ويأكل لحمه ويشرب دمه، ويكاد لا يشبع ولا يروي... رأيت الغني يأكل قوت الفقير، ويجني ثمرات أتعابه... رأيت جميع خيرات الأرض وثرواتها مملوكة من نزر من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في وحل الشقاء...»(٢٩) حيث يدافع المراش في «غابة الحق» عن «التسعة والتسعين»؛ «لولا يد الصغير لم يطل ساعد الكبير، ولولا تعب ذوي الفاقة لم تتسهل متاجر أرباب الغنى... ولم تقم قصورهم العالية وسرادقهم المشيدة»(٣٠) وبهذا المعنى يربط المراش على نحوٍ ما بين «الصالح العام» والعدالة الاجتماعية، حيث يدعو إلى «حق الاقتراع العام» وتحريره من أي قيدٍ طبقي يعيق تعميمه وشموله (كان حق «الاقتراع العام» أحد شعارات ثورات ١٨٤٨ في أوروبا). فيتساءل مستنكراً: «لماذا يوجد حق لأصوات الأغنياء أن ترن في قاعات السياسة (يسميها المراش أيضاً بالندوة النيابية أي البرلمان) ولا يوجد هذا الحق لأصوات بقية الشعب الذين هم الجانب الأكبر والأهم... وعليهم يتوقف مدار السياسات... فلا شك أن لسان السياسة نفسه ينادي بوجوب حالة المساواة» «فهل يصوغ لأرباب السياسة أن يقبلوا وقوع هذا التباين ويجحفوا بذلك المسكين

الذي دونه لا تصل قوتهم إلى مواقعها. أفلا يخافون من وثوب التسعة والتسعين وفرط عقد الجمعية = «المجتمع»)[٣١].

وسيكون من قبيل الخطأ وعدم فهم المراش اعتبار دفاعه عن «التسعة والتسعين» في «الهيئة الاجتماعية» وتحسساً «اشتراكياً» مبكراً لها. إذ لم يكن المراش إيديولوجياً بورجوازياً راسخاً بالمعنى العضوي وحسب، بل واشترط في «السياسي» «أن يكون رجلاً من أصل كريم وموسر» ورأى دوماً في «الأغنياء» «القوة الواصلة» في حين رأى في «الفقراء» «الآلة الموصلة». فالمراش يفكر بمجتمع مدني = مجتمع بورجوازي يقوم على الوحدة والتناغم حيث يتصور إمكانية تفادي الصراع ما بين «الأغنياء» و«الفقراء» بواسطة تطبيق مبادىء وقوانين «المساواة» وتحويلها من قوانين «مساواة» بورجوازية تعبر عن مصالح «الأغنياء» إلى قوانين «مساواة» اجتماعية تعبتر عن مصالح «الهيئة الاجتماعية». ويفسر ذلك استيعابه العميق لـ«المساواتية» الفرنسية في عصر الأنوار في الثورة الفرنسية. حيث طالب «المساواتيون» الفرنسيون في نقدهم الحاد والقاسي للطابع الاستغلالي في العلاقات البورجوازية، بأن يتم الرد على اللامساواة الاجتماعية بمساواة قانونية حقوقية كاملة. من هنا رفضوا بصوت «روبسبيير» مثلها في الثورة الفرنسية حرمان الجماهير التي لا تملك (من الملكية الخاصة) من حقها السياسي في الانتخاب والترشيح ودخول «الجمعية التأسيسية». من هنا يؤكد المراش بتأثير استيعابه للإيديولوجيا «المساواتية» «أن كل الأنام سواء = «متساوون» من الملوك إلى رعاة البهائم» إذ ينبغي على «السياسة» في رأي المراش أن تقوم على مبدأ

المساواة القانونية والحقوقية والاجتماعية الكاملة وأن تجري «شرائعها متساوية على كل أبنائها دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال»(٣٢).

- ١٢ -

نظرية «العقد الاجتماعي»: أصل الدولة

يشكل «الصالح العام» المحتوى الاجتماعي لأي «عقد اجتماعي». فـ«الصالح العالم» في مفهوم المراش هو معيار أي «عقد اجتماعي». ويصوغ المراش فهمه لما يسميه بـ«عقد الهيئة الاجتماعية، = العقد الاجتماعي، في ضوء استيعابه لنظرية «العقد الاجتماعي» التي سادت عصر الأنوار، ويعيد تفسيرها كعقدٍ سياسي ما بين «السلطان» و«الشعب» وهو ما يختلف جذرياً عن المفهوم الذي عناه «روسو» بـ «العقد الاجتماعي». إذ أكد «روسو» أن «العقد الاجتماعي. «ليس اتفاقاً بين رئيس ومرؤوس، وإنما اتفاق الهيئة السياسية (= الشعب) مع كل واحد من أعضائها وهو اتفاق شرعي لأن أساسه العقد الاجتماعي، وهو عادل لأنه مشترك بين الجميع، مفيد لأنه لا يمكن له من هدف إلا الخير العام»(٣٣).

من هنا ليس «العقد الاجتماعي» في مفهوم «روسو» عقداً سياسياً يبرم ما بين شعب وأمير، بل اتفاقاً مبرماً ما بين أفراد «الهيئة الاجتماعية» أنفسهم. فيبدو كل فرد وكأنه يتعاقد مع نفسه. ولم تكن إعادة تفسير المراش النظرية «العقد الاجتماعي» نتاج عدم فهمه لـ«روسو» بل نتاج إعادة انتاجه لها وتفسيرها في ضوء العلاقة التي حكمت التحالف المؤقت غير المكتوب ما بين القوى الاجتماعية

الحديثة (مثقفون، تجار، موظفون ليبراليون) والسلطة العثمانية التي تبنى رأسها «السلطاني» في الستينات إنجاز «التنظيمات».

غير أن المراش يتبنى مفهومين لنظرية «العقد الاجتماعي» كنظرية لظهور «الدولة». ففي «غابة الحق» (١٨٦٥) يتصور «الدولة» نتاجاً لإبرام عقد حر ما بين «الهيئة الاجتماعية» و«الأمير». في حين أنه في «مشهداً الأحوال» (١٨٧٠) يتبنى نظرية ظهور «الدولة» كنتاج للإكراه الطبقي ولنشوء الملكية الخاصة وليس كنتاج للتعاقد. ويمكن أن نجد في تأثره بـ«روسو» مفتاحاً أساسياً وليس وحيداً لذلك. حيث يتبنى «روسو» نفسه مفهومين متناقضين لـ«العقد الاجتماعي».

ففي كتابه «مقال في أصول اللامساواة بين البشر وفي أسسها»[٣٤] (١٧٥٤) ينظر «روسو» إلى الدولة كعقد اجتماعي إرغامي مزيف أبرمه الأغنياء مع الفقراء، والأقوياء مع الضعفاء بالإكراه، بغية حماية الملكية الخاصة والاستئثار بها. ولم يتردد في وصف «العقد الاجتماعي» بأنه حصيلة خداع وتضليل مارسه الأغنياء على الفقراء، فأفقد البشر مساواتهم وحريتهم التي عاشوها في «حالتهم الطبيعية» وقبل ظهور «المجتمع المدني». حيث ينطلق روسو من نظرية «الإنسان الطبيعي» التي سادت عصره. فيميز بين ما هو «فطري» فيه وبين «التغيرات التي أحدثها تعاقب الأزمان والأشياء في جبلته الأصلية». ويرى أن البشر في «الحالة الطبيعية» عاشوا متساوين أحراراً دون تباين يذكر إلا أنهم مع انتقالهم إلى أول

«مجتمع مدني» أي «طبقي» فقدوا مساواتهم وحريتهم، و«غدا المجتمع الوليد مسرحاً لحرب ضارية» بتعبير روسو مابين الأغنياء والفقراء والأقوياء والضعفاء. ويرى روسو على أساس ذلك أن الدولة نشأت نتيجة اغتصاب الأغنياء للملكية الخاصة، وهكذا نشأت الدولة والقوانين التي أضفت القدسية على الملكية الخاصة، ورفعت اغتصاب الملكية إلى مستوى الحق النهائي.

في حين أنه في كتابه «العقد الاجتماعي» يرى الدولة نتاجاً لعقد اجتماعي شرعي أبرمه أفراد الهيئة الاجتماعية فيما بينهم بعد تحلل الأسرة الطبيعية. من هنا يرى في «الدولة» انتقالاً تاريخياً حضارياً نوعياً من «المجتمع الطبيعي» إلى «المجتمع المدني» على أساس التعاقد. فالدولة في «العقد الاجتماعي» ليست إلا العقد الذي تبرمه الهيئة الاجتماعية مع كل فرد منَ أفرادها. إذ أن «الشعب» لا يتعاقد مع أمير يحكمه بل «من حيث هو هيئة ذات سلطان تتعاقد مع الأفراد من حيث هم رعايا» وبذلك وحسب روسو يكون «الانسان أكثر حرية بالعقد الاجتماعي مما كان في حالة الفطرة».

ويلح المراش في «غابة الحق» على أن «ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع هو جار من تغلب الناس على بعضهم البعض منذ االقديم، الأمر الذي أنتج التملك والمملكات على وجه الأرض»(٣٥) إلا أن المراش لا يطور في «غابة الحق» هذا الفهم إلى مستوى القول بظهور الدولة كنتاج للإكراه لا للتعاقد، بل يؤكد على العكس من ذلك، أن الدولة قد ظهرت نتيجة للتعاقد الاجتماعي الحر ما بين «الهيئة الاجتماعية» و«الأمير».

ويرى المراش على غرار منوري القرن الثامن عشر الفرنسيين أن «الأسرة» ويسميها بـ«العيلة» هي أقدم شكل لحياة الإنسان على الأرض. ويعني المراش بـ«العيلة» هنا «الإنسان الطبيعي» الذي عاش في الحقبة البشرية التي سبقت ظهور «المجتمع المدني». حيث يرى أن «العيلة» عاشت في «جنتها الطبيعية» على «نتاج الأرض وحواصل الحيوانات المنفردة وتحت إرشاد الكبير منها خلفاً فخلفاً» إلا أنه مع تكاثرها وتوسعها لم تعد «الجنة الطبيعية» قادرة على «إشباع الجميع» مما أدى إلى تعلم الزراعة والفلاحة واكتشاف المعادن وصناعات آلات الحرث، وهو الأمر الذي قاد إلى التمتع بـ«غلات الأرض وأثمارها مضاعفة» من هنا تحللت «الرابطة الطبيعية» وظهر مكانها رابطة «العقد الاجتماعي» ما بين «الأمير» و«الهيئة الاجتماعية» فقام الأمير باعداد «شرائع وقوانين يلتزم باعتناقها كل من هذا الجمهور لدفع وقوع الخلل في نظام الجمعية، وبناءً على ذلك سموه أميراً»(٣٦) «فصاروا يدفعون الأعشار لأميرهم، أجرة لما كان يعانيه لأجلهم، لأنه كان يحمي برجاله مزارعهم وحقولهم ويمنع تعدي هذا على أمتعة ذاك مدافعاً عن تخومهم هجوم المغتصب، ساهراً على جميع أحوالهم السياسية دون أدنى خلل في ترتيب الجمهور، حاكماً ما .بنهم بالعدل، قاضياً بالانصاف، ناشراً على الجميع راية شريعة واحدة، غير ملتفت إلى الامتيازات الأدبية، ما لم يكن لأربابها نفع للصالح العام، مجتهداً بكل إمكان في راحة شعبه ورفاهيته. ولما رأى أولئك القوم أن هيئتهم الاجتماعية قد انطوت على كل شروط الأمن والسلام، وصارت حياتهم تزهو بأثمار الدعة والسكون تحت سياسة

أميرهم واعتنائه أعلنوا جميعهم وجوب الطاعة والانقياد له، دافعين قلوبهم إلى محبته»[٣٧]. من هنا يكمن التعاقد في أصل ظهور الدولة، وتدين الهيئة الاجتماعية بوجودها لهذا العقد.

إلا أن المراش يتبنى في «مشهد الأحوال» نظرية الدولة كنتاج للإكراه القسري الطبقي، فيرى هنا أنه ما إن تحللت «الأسرة الطبيعية» وتكونت «الهيئة الاجتماعية» حتى غرق المجتمع الجديد بالحرب الأهلية الدامية ما بين الأغنياء والفقراء، فظهرت الدولة كنتاج لهذه الحرب، وبسطت «سيادة الأغنياء» على «الفقراء» بـ«تهشيم الرؤوس تحت مطارق السيادة» وخداع الفقراء بمفهوم «الدولة» كقائدة ومعبرة عن الجميع. ويعبر المراش عن ذلك بالشكل التالي: «ما إن اشتدت الروابط بين البشر، وانتصب عمود الوطر، فتشيدت بينهم المعاملات، وتمكنت المبادلات. فكثرت الحاجات الإنسانية وتفاقمت الضرورات البدنية، حتى التزم هذا إلى ذاك، واحتاج ما هنا إلى هناك. وما لبث أن انتظم نثار البشر، وانضم البدو إلى الحضر. وهكذا استحدث الإنسان شرائع الانضمام وانشاء مواطن الالتئام، فنهضت مطامع النفوس، وحامت السعود والنحوس، حتى ثار الناس على بعضهم البعض، وجعلوا يسقون بدمائهم الأرض. فساد هؤلاء واغتنوا، وافتقر أولئك وعنوا = (وعانوا)، فقام الملوك والرؤساء، وتمكن الأسياد والأمراء، حتى لقي الإنسان ما جناه، وهلك بما جناه، إذ أضحت الرؤوس تتهشم تحت مطارق السيادة، والأفكار تضل في مناهج القيادة. وأخذت الإنسانية بما أبدعت من المتاعب، ورجعت تشكو صروف المصائب»[٣٨].

إن من الصعب التوفيق بين تصور المراش لنظرية ظهور الدولة كنتاج لعقد اجتماعي حر في «غابة الحق» وبين تصوره لها كنتاج للإكراه في «مشهد الأحوال». وإذا كان التأثر بـ«روسو» يفسر هذا التناقض إلا أنه لا يكفي وحده، إذ أن المراش لم ينقل أفكار «روسو» بل وأعاد تفسيرها.

فمن الصعب القول أن المراش في مرحلة «غابة الحق» لم يكن مدركاً لـ«الدولة» كنتاج للإكراه، إذ يشير إلى هذا الأصل القهري للدولة على نحو واضح مكتفياً بالإشارة دون التطوير. ويكمن الأساس الموضوعي لهذا التناقض، في التحالف غير المكتوب ما بين القوى الاجتماعية الحديثة والسلطة العثمانية في النصف الأول من الستينات، حيث حاول المراش في ضوء هذا التحالف ومن حيث هو إيديولوجي لهذه القوى الحديثة أن يفسر «العقد الآجتماعي» كعقد سياسي ما بين الشعب والسلطان على أساس احترام «الصالح العام»، وسكت بالتالي عن «الدولة» كنتاج لاغتصاب الملكية. إلا أنه ومنذ أواسط الستينات توضح جيداً أن هذا التحالف العقد غير المكتوب قد بدأ يفتر ويضعف ويتفكك ومن ثم يتلاشى، ومن هنا يبرز المراش في «مشهد الأحوال» (١٨٧٠) ماسكت عنه في عام (١٨٦٥)، ولا يرى في الدولة بحد ذاتها سوى أداة قهرية إكراهية.

- ١٣ -

نظرية «الحق الطبيعي»

انطلق المراش في استيعابه لمبادىء الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان والمواطن من نظرية «الحق الطبيعي» التنويرية

الفرنسية في القرن الثامن عشر، وأكد خلافاً لـ«الحق الوضعي» الذي قام على اللامساواة أن «العقد الاجتماعي» مابين «الأمير» و«الشعب» / «الهيئة الاجتماعية» يجب أن يستمد مبادئه من «الحق الطبيعي» للإنسان في الحرية والمساواة.

ويدل مفهوم «الإنسان الطبيعي» في منظومة عصر الأنوار على «الحالة الطبيعية» التي عاشها الإنسان قبل ظهور «المجتمع المدني» (أول مجتمع طبقي في التاريخ). وقد رأى الموسوعيون الفرنسيون أن ناموس الطبيعة قد نقش مبادىء الحرية والمساواة بدئياً في فطرة الإنسان الأولى، وما من إنسان ينوره عقل بقادر على تجاهل حق الإنسان بالتمتع بحقوقه الطبيعية. من هنا يعبر «الموسوعي» ديدرو أن «الطبيعة هي التي تسن جميع القوانين الصالحة أما المشترع فهو االذي يعلنها ويعممها»(٣٩) و «نجد في الموسوعة مقاطع عديدة تقرظ العادات البدائية وبراءة البشر الذين يعيشون في الحالة الطبيعية، وتقيم تعارضاً ما بين الفضائل التي فطر عليها الإنسان الطبيعي وبين الرذائل الملازمة للمجتمعات المتحضرة».

ويبدو «مراش» الأكثر قرباً إلى روسو من بين «الموسوعيين»، حيث يشكل مصطلح «الإنسان الطبيعي» كلمة مفتاحية في خطاب المراش، يكثر من استخدامها باستمرار. من هنا يكاد المراش في هذه النقطة أن يتطابق حرفياً مع روسو، حيث يميز بين ما هو «فطري» في «الإنسان الطبيعي» وما بين التغيرات التي أدت إليها «تقلبات الأحوال والأجيال» فيذهب المراش للقول أنه «إذا فحص الجوهر الإنساني من حيث فطرته الأولى وأصله الطبيعي، إنما يشاهد لامعاً

بكل الصفات الساذجة والخصال البسيطة حسبما يتبين ذلك من كل إنسان يتربى منفرداً عن ازدحامات عالم المخالطة»[٤٠] «وهكذا فقد أفضت به أخيراً كثرة تقلبات الأحوال والأجيال إلى أن يفقد كل أطوار أطوار تلك الفطرة الأولى، ويصير من أشد المخلوقات وأوحشها»[٤١] من هنا يوضح المراش أن دعائم الحرية والمساواة «مرتكزة على قلب الإنسان الطبيعي» كما يعبر. ورغم فساد «الفطرة الطبيعية» للإنسان إلا أنها «أصيلة» فيه، إذ أنها مرتكزة في قلبه طبيعياً حاملة اسم الناموس الطبيعي حسب تعليم الاتيكا «الفلسفة الأدبية» ولا يعود لنا ريب بكون تقلبات الظروف وكرور الأزمان قد قلقلت تلك الدعامات وأفسدت ذلك الناموس»[٤٢].

وقد ترك لنا المراش في «غابة الحق» دفاعاً مكافحاً، مجيداً وعميقاً عن الحق الطبيعي للإنسان في الحرية والمساواة حيث يقول: «فمن المعلوم لدى العموم أن الطبيعية البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية... فمن أين يصوغ لبني هذه الحرية الإنسانية أن يبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض لبعضهم البعض»[٤٣]. ويخاطب المراش «ملك العبودية»: «كم يكون خشناً بربرياً من يهجم إلى باعة الأسرى ليتعاطى بيع أو مشترى أشباهه في الطبيعة وعدلائه في الحد والرسم. وكيف يمكن الإنسان الطبيعي أن يشاهد إنساناً نظيره مغلولاً بقيود التعبد والأسر ولا يجم غضباً» «فهات أعرب لنا أيها السيد عن الآمتياز الطبيعي الحاصل بينك وبين عبدك البائس وقل لنا ما هو الفرق بينكما» «فمن أين أبيح لك مشترى الإنسان وعذابه وقهره يا أيها الظالم العنيت وكيف تمكنك الطبيعة الإنسانية من ه جاوزة حدودها وشرائعها بهكذا أفعال شريرة»[٤٤].

ولا يترددالمراش في ضوء إيمانه بنظرية «الحق الطبيعي» في وصف المفاهيم اللاهوتية عن «أن الله قد خلق مولى وخلق عبداً» وأن «الكتاب نفسه قد أمر بطاعة العبد لمولاه وصرح بدعوى هذا ودعوى ذاك» بأنها مفاهيم «لا تطاق» وأنها كـ«الفشار الأعمى»(٤٥). من هنا يرى بأن «كل الأنام سواء (= متساوون) من الملوك إلى رعاة البهائم».

- ١٤ -

إن المنطق الأساسي لفرضية «الإنسان الطبيعي» ينطلق من أن الناس يولدون متساوين وأحراراً، وأن أصل العبودية والأغلال واللامساواة هو اجتماعي وليس طبيعياً. من هنا فان «العقد الاجتماعي» لا يستمد مبادئه من الحق الوضعي الذي يرسخ العبودية واللامساواة، بل من الحق الطبيعي المنقوش في فطرة الإنسان الأولى.

كان المراش على وعي عميق وحاد بالطابع التناحري المتناقض للعلاقات البورجوازية، بل وللتقدم الاجتماعي الهائل الذي حكم تطور البشرية من حالتها البدائية الطبيعية إلى حالتها المدنية، ومن حيث أن هذا التقدم كان مصحوباً بالويلات والمآسي والعبودية. من هنا يدافع عن «الإنسان الطبيعي» ويمجد فطرته الأولى ويهاجم «التمدن» بمرارة واصفاً شرائعه بأنها قامت على «المطامع والتهويش» وبأنه «وحش بلا مثل» قامت «قواعده» على «السيف والنار» و«حصد الأمان وزرع الذعر» و«البؤس والعلل» و«المصائب». ويمجد المراش «الإنسان الطبيعي» الذي عاش في «عزلته» دون «هم ولا نكد» «ولم يكن قلبه يدري سوى الجذل» و«ما كان يخشى أميراً ولا ملكاً» ولا يفكر

بـ«النهب والسلب والتدليس» فكانت «شريعتـه نـاموس فطرتـه يهدى بها».

ولا يعني ذلك للمراش، شأنه في ذلك شأن المنورين الفرنسيين تخلي الإنسان عن «المجتمع المدني» وعودته إلى «المجتمع الطبيعي»، والتخلي عن «الإنسان التاريخي المدني» في سبيل «الإنسان الطبيعي»، بل يعني وعيه بالطابع المتناقض الحاد للتقدم في المجتمعات الإنسانية. إذ شكل «المجتمع المدني» مثاله الأعلى والأكثر كمالاً بل وأعلى أشكال تطور المجتمعات البشرية وأرقاها.

من هنا وكما لدى روسو فان المراش تبنى «الإنسان الطبيعي» كفرضية تساعده على التفكير بالإنسان التاريخي المدني الذي يحمل السمات النوعية لعصره، عصر القرن التاسع عشر الذي اعتز كثيراً بالانتماء إليه، ووجده أكثر العصور تقدماً ومدنية. ويفسر ذلك تأكيده على أن فكرة العيش على انفراد فكرة شاذة وغير طبيعية. من هنا يذهب على غرار روسو نحو التضحية بـ«الحرية الطبيعية» من أجل «الحرية المدنية». فالقانون الطبيعي كما رأى «روسو» لا يفرض نفسه على الإنسان إلا من حيث هو كائن عاقل. ويرى المراش أن العقل وحده - وهو نتاج المجتمع المدني - يعيد الإنسان إلى وعي المساواة والحرية اللتين كانتا له في فطرته الأولى قبل أن يفسدها الاستعباد. ويوضح المراش ذلك على نحو جلي بقوله: «لم يعد الإنسان قادراً على الدخول في دائرة التمدن الذي يتطلب سذاجة الصفات وسلامة الطباع إلا إذا كان متزيناً بتثقيف العقل الذي يعتبر كآلة عظمة بها يمكن لكل من البشر أن يسترجع إلى طبيعته ما

أفقدها التوحش»[٤٦]. من هنا فكر المراش بـ«المجتمع المدنى» التاريخي الذي يحمل السمات الجوهرية والتقدمية لعصره، والذي وجده منسجماً مع الطبيعة الإنسانية وفطرتها البدئية على الحرية والمساواة.

وبهذا الشكل ساعدت نظرية «الحق البيعي» التنويرية المراش أن يعتبر احترام حقوق الإنسان الطبيعية في الحرية والمساواة والإخاء مبدأ أساسياً من مبادىء «المجتمع المدني» الذي يصبو إليه. حيث يرفض المراش وبوضوح «الحرية المطلقة» «المعتوقة من كل حاكم والصافية من كل مكدر»[٤٧] والتي عاشها «الإنسان الطبيعي» في جنته البدائية. ويدعو إلى حرية مقيدة بـ«عقد اجتماعي» يستمد مبادئه من الحقوق الطبيعية للإنسان في الحرية والمساواة. وكما ذهب روسو إلى أن «عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية» يذهب المراش نحو ذلك فيرى «أن الإنسان إذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الإنسانية أدبياً. على أنه إذا كان ذلك التعبد لازماً فتلك الحرية ملزومة. لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبودية»[٤٨].

ولعل المراش هو أول منورٍ عربي يصوغ نظريتي «العقد الاجتماعي» و«الحق الطبيعي» على نحو مترابط. إذ أن هذه الصياغة تكاد تكون مفقودة في الأدب التنويري العربي. وتبدو أهمية ذلك في أن المراش أعاد في الواقع صياغة أهم نظرية في الثورة الفرنسية، تولى الجناح «اليعقوبي» شرحها وحولها إلى فلسفة سياسية أساسية

للجمهورية. فحتى عام ١٧٩١ كان «العقد الاجتماعي» أقل مؤلفات روسو انتشاراً وتأثيراً، إلا أنه وبعد ثماني سنوات فقط تحول إلى الوثيقة الأساسية لآراء «اليعاقبة» السياسية. غير أن مأساة المراش تكمن في أن وعيه كان مهدوراً ومبدداً. إذ لم يعثر «عقد» المراش على ثورة ديموقراطية أو أنظمة مستنيرة تشرحه كما عثر «عقد» روسو. غير أن ما تبقى من المراش هو ما يجب أن ننجزه نحن ورثته... وهو بهذا المعنى إرث كبير في ثقافتنا الوطنية، يدعونا إلى إعادة فتح حوار جديد مع «الأنوار» يستكمل حوار سلفنا العظيم: المنور العربي مع قيم العقل والحرية والمساواة والحقوق الأساسية للإنسان والمجتمع المدني، كي لا تبقى هذه القفزة الهائلة في نسيج الوعي الإنساني خارج نسيجنا نحن العرب.

* * *

هوامش

(١)ولد فرنسيس فتح الله مراش في حلب عام ١٨٣٦ في أسرة حلبية رومية ملكية، إبان الحكم المصري الشام، وإثر «قومة حلب» (١٨٥٠) سافر إلى فرنسا لأول مرة وأقام فيها مدة تنيف عن السنة. غير أن المراش الذي كان يتقن الفرنسية والإيطالية عاد من «باريس» داعية لـ«الأنوار». عاد المراش إلى باريس مجدداً عام ١٨٦٦ ليتخصص بدراسة الطب بعد أن تعلمه لمدة أربعة أعوام باشراف طبيب انكليزي في حلب، حتى أصبح على حد تعبيره «طبيبا على رأي المعلم وجهولاً لدى نغول المدارس» إلا أنه أصيب في باريس بشلل عصبي في عينيه منعه من مواصلة الدراسة وأعاده إلى حلب، وأدى إلى فقدانه البصر نهائياً، حيث أخذ يكتب بأسلوب الإملاء. أما عن تعليمه فيبدو لنا المراش من خلال نشأته الثقافية التي تطرق إلى جوانب منها في «رحلة باريس» (بيروت ١٨٦٧) مثقفاً عصامياً تلقى تعليماً نظامياً محدوداً واعتمد بدرجة أساسية على التثقيف الذاتي، إذ لم تكن في خزانة والده كما يعبر سوى «مطولات ومختصرات في النحو والصرف وما يلحقها» وهو ما يفيد «نظم الشعر» وحسب على حد تعبيره. كتب المراش في صحافة عصره مثل «الجنان» و«النحلة» و«الجوائب» وأصدر كتبه بين «بيروت» و«حلب» وتوفي في عام ١٨٧٣.

(٢) لمزيد من التفصيل حول النص الكامل لـ«خط الكلخانة الشريف» و«خط همايون»، يمكن العودة إلى:
عبد الكريم غرايبة، سورية في القرن التاسع عشر، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٦١، ص ٢٦ - ٣١.

(٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٧، ص ٨٩.

(٤) لوتسكي، تاريخ الأفكار العربية الحديث، معهد الاستشراق، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ، ص ١٦١.

(٥) ألبرت حوراني: مصدر سبق ذكره حيث يقول بهذا الصدد: «في ١٨٦٠ كانت قد نشأت نخبة من الموظفين والضباط والأساتذة ممن أدركوا إدراكاً حاداً أهمية إصلاح الأمبراطورية»، ص ٨٩.

(٦) حوراني، المصدر السابق، ص ٨٩ - ٩٠.
(٧) حوراني، المصدر السابق، ص ٩٠
(٨) لوتسكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠.
«..لم يتحرج السلطان عبد المجيد نفسه من إبداء استيائه من الإصلاحات المرسومة، إذ أنه كان قد وقع على البيان مكرهاً، وكان هذا «المصلح رغم أنفه» يعتبر التنظيمات دوماً كتنازلات وافق عليها خلافاً لإرادته، وحالما كانت تتاح له الفرصة، كان يعمل كل ما في وسعه لعرقلة تنفيذها...».
(٩) ليفين، الفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، ط١ بيروت ١٩٧٨، ص ٦١.
(١٠) فرنسيس مراش، غابة الحق، الطبعة الأولى، حلب ١٨٦٥، ص ٦٩.
(١١) غابة الحق، ص ٦٩.
(١٢) المصدر السابق، ص ٦٩.
(١٣) المصدر السابق، ص ١٣٨ ويقول بهذا الصدد: «... صرت أسمع شتيمة الجنس العربي واحتقاره من جميع الافرنج الذين كانوا يصادفون مركبنا أو أحد ملاحيه حتى أن أولادهم يظنون أن العرب هم نوع منقطع عن الجنس البشري ولا يحسب إلا من جملة الحيوانات، الأمر الذين نتج عن كثرة استماعهم عبارات الازدراء والتحقير من آبائهم، فقلت في نفسي ان الجهل الفاشي في هذا الجنس وجب انحطاط شأنه لدى هذه القبائل، ولو كان عنده مدارس نظيرهم ومساعدون على تقديم العلم ومحبة وطنية منزهة عن أغراض الدين لما أصبح أضحوكة عندهم، بل ربما يكون أرقى من جميع العالم علماً لشدة خدمة الطبيعي وحزمه، ولا ينكر الغرب فضل العرب عليه» ص ١٣٧ - ١٣٨.
(١٤) المراش، دليل الحرية الإنسانية، حلب ١٨٦١، أوردته عائشة الدباغ في الحركة الفكرية في حلب، ص ١٣١.
(١٥) غابة الحق، ص ٥.
(١٦) المراش، سياحة العقل، الجنان، الجزء الثامن، ١٥ نيسان ١٨٧١، ص ٢٦٩ - ٢٧١.
(١٧) أحمد صائب بك، واقعة السلطان عبد العزيز، ص ١٤٢.
(١٨) يقول المراش على لسان «العبد» الذي حصل على حريته: «ودخلنا في خدمة دولة التمدن تحت راية جانب السلطان الأكبر» ص ١٤١ ويوضح بعد ذلك أن هذا السلطان ليس سوى السلطان «عبد العزيز».
(١٩) أحمد صائب بك، المصدر السابق، ص ٢٩.
(٢٠) أحمد صائب بك، المصدر السابق.

(٢١) المراش، رحلة باريس، بيروت، ١٨٦٧.

(٢٢) يعبر المراش عن هذه الأفكار في قصيدته «العرب والافرنج»، مرآة الحسناء، مطبعة المعارف، بيروت، ١٨٧٣، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٢٣) المراش، رحلة باريس، بيروت، ١٨٦٧.

(٢٤) غابة الحق، ص ٣٨.

(٢٥) المصدر السابق، ص ٥٠ - ٥١.

(٢٦) هذا ما ورد في الرسالة التي نشرتها الجنان ١٨٧١ ص ١٩٨ والموقعة باسم «رزق الله إلياس جي» عن طلاب ومعلمي مدرسة «التيراسنتا» في حلب.

(٢٧) المراش، الجنان: الجزء ٣، ١٨٧١، ص ٩٣.

(٢٨) غابة الحق، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢٩) المراش، رحلة باريس.

(٣٠) غابة الحق، ص ٧٤.

(٣١) المصدر السابق، ص ٧٥ «إن أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق هو مجرى شرائعها متساوية على كل أبنائها بدون أدنى تمييز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال - ص ٧٤».

(٣٢) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٣٣) روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة د. ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، بلا تاريخ، ص ٧٢ - ٧٣.

(٣٤) اعتمدنا هنا كثيراً على ڤولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، ط١ ١٩٨١.

(٣٥) غابة الحق، ص ٥١.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٥٧ - ٥٨.

(٣٧) المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(٣٨) المراش، مشهد الأحوال، المطبعة العمومية، بيروت، ١٨٧٠، ص ١٨.

(٣٩) أورده ڤولغين، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢.

(٤٠) غابة الحق، ص ٨٠.

(٤١) غابة الحق، ص ٨٠.

(٤٢) غابة الحق، ص ١١٤.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٤٠.

الفصل الثالث

عبد الرحمن الكواكبي .
وروح الربع الأخير من القرن التاسع عشر
(إشكالية الديمقراطية ودلالاتها)

ما يزال خطاب المنور البارز عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) بحاجة إلى إعادة اكتشاف متجددة تتيح قراءته واستلهامه من جديد. إذ وجهت إشكالية «الديمقراطية» بمعناها العميق المعادي للاقطاعية والظلم القومي والسلطة المطلقة، والتي شكلت أساس علاقات القرون الوسطى السائدة في زمنه، انتاجه النظري لمفاهيمه وأفكاره ورؤاه. حيث تلخصت هذه العلاقات برمتها في وعيه في كلمة واحدة هي «الاستبداد» الذي شكل السمة المميزة لسياسة «الباديشاه» العثماني في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

عبر الكواكبي عن إشكالية تجديد العالم الاسلامي في ظروف تحول بلدان الشرق المسلمة إلى شبه مستعمرات للرأسمالية الغربية. من هنا دعا إلى ثورة روحية «تبرجز» الاسلام وتجدده على أساس مبادىء «روح العصر» وبشكل يستجيب فيه إلى متطلبات المدنية من جهة وإلى مواجهة التوسع الاستعماري الغربي اللصوصي من جهة

ثانية، ويفسر ذلك الأهمية الستراتيجية التي أولاها خطابه لقضية وحدة العالم الاسلامي وتجديده، إلى الدرجة التي أمل فيها بحكيم إسلامي على غرار بيسمارك أو غاريبالدي يوفق ما بين الأمراء االمسلمين أو يلزمهم بجمع الكلمة وتوحيدها[1]. من هنا تركزت في اراء الكواكبي ومفاهيمه كل تناقضات الربع الأخير من القرن التاسع عشر في البلدان العربية، ما بين استيعاب الغرب من حيث هو معيارل «روح العصر» وما بين مقاومة توسعه الاستعماري اللصوصي في البلدان المسلمة.

ولعل عداء الكواكبي الراسخ والجذري للاقطاعية والسلطة المطلقة والظلم القومي يحوله إلى واحدٍ من أبرز المرهصين بالعصر الذي سماه «لينين» «عصر يقظة آسيا»، والذي تتحدد إشكالية برمتها في استيعاب «آسيا» الكفاحي للمثل الديمقراطية التنويرية التي «صاغها الغرب». ويقوم المحتوى الديمقراطي لـ«عصر يقظة آسيا» في الخطاب اللينيني على النضال ضد الاقطاعية بغية تحويل «الروابط الآسيوية الاستبدادية» إلى «روابط رأسمالية عصرية»، وضد الاضطهاد القومي بالميل التاريخي لشعوب آسيا لتكوين دولٍ قومية، وضد الاستبداد بالنضال من أجل الدستورية والحرية السياسية. وهو المحتوى الديمقراطي العميق ذاته الذي أرهص به الكواكبي وعبر عنه، ووجد محصلته السياسية عام ١٩٠٨ بقيام الثورة التركية الدستورية التي اعتبرها لينين من الثورات المميزة لـ«عصر يقظة آسيا».

كان لينين أول من لاحظ اصطباغ أفكار المتورين البرجوازيين في آسيا بـ«الشعبية». ورأى فيها مشكلة تواجه آسيا في عصر يقظتها من «أقصاها إلى أقصاها» بغض النظر عن منشئها الروسي. اتصفت

«شعبية» المنورين البرجوازيين الآسيوين بأفكارها الاشتراكية البرجوازية الصغيرة التي تقوم على لجم التطور الرأسمالي في آسيا والحد منه، في حين ان محتواها الموضوعي يعبر عن آفاق هذا التطور ويخدمه في آنٍ واحد. وقد اشتملت آراء الكواكبي على عناصر النزعة «الشعبية» التي تميز تكونها بـ«الموضوعية» وبمعنى آخر تكونت «الشعبية» بتأثير الظروف الموضوعية وليس بتأثير انتشار الأفكار أو تبادلها.

وتتجلى «شعبية» الكواكبي، في مفهومه الاشتراكي البرجوازي الصغير المصبوغ بالاسلام عن «معيشة الاشتراك العمومي» كما يسميها والتي «جاء بها الاسلام» الأول «وذلك ان الاسلامية كما أسست حكومة ديمقراطية... اسست أيضاً أصول هذه المعيشة التي يتمنى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدن الافرنجي» وجمعياته السياسية التي «تطلب التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر، وتسعى ضد الاستبداد المالي، ذلك التساوي والتقارب المقرران في الاسلامية ديناً»[٢].

مما لا شك فيه ان الكواكبي يفكر هنا بـ«الزكاة» الاسلامية كوسيلة لتحقيق «معيشة الاشتراك العمومي» إلا انه يفكر بهذه الوسيلة على أساس صياغته لمفهوم اجتماعي، اشتراكي برجوازي صغير، يحدد شروط الملكية البرجوازية بشكلٍ يمنع «تراكم الثروات المفرطة المولدة للاستبداد»[٣] «كما هو الحال في أوروبا المتمدنة المهددة بشرور الفوضويين بسبب اليأس من مقاومة الاستبداد المالي فيها»[٤]. فما هي شروط الملكية البرجوازية في خطاب الكواكبي، وما هو المبدأ الذي يحكمها؟

تقوم هذه الشروط التي يسميها الكواكبي بـ«جواز التمول»[٥] على مبدأ «التراكم المعتدل أو «الكسب المشروع» من هنا ورغم إنه يقبل وجهة نظر «الماليين والاقتصاديين في أمر الربا» و«ان المعتدل منه نافع بل لا بد منه»[٦] إلا إنه يرفض الربا على أساسين: ايديولوجي واجتماعي، منطلقاً من ان الدين يحرم «الربا» ومن أن «الربا» يتناقض مع مفهوم «الكسب المشروع» من هنا فان مفهوم «الربا» يشمل في خطاب الكواكبي ما هو أوسع من مفهوم الفائدة، إذ يعني على حد تعبيره «كسباً بدون مقابل مادي ففيه معنى الغصب»[٧] وهو ما يتناقض مع مبدأ «الكسب المشروع» الذي يراه الكواكبي أساساً لشرعية الملكية. وينطلق الكواكبي من ان «الكسب بدون مقابل مادي» وهو ما يشمل الربا، يميز «عهد الحكومات المستبدة، حيث يسهل فيها تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال والتعدي على الحقوق العامة وبغصب ما في أيدي الضعفاء»[٨]. وبذلك أتاح مفهوم «الكسب المشروع» للكواكبي ان يجرد الحاشية البيروقراطية والطفيلية لـ«السراي» العثماني من حقها في الملكية وشرعيته. من هنا يميز الكواكبي ما بين «التمول المشروع» و«والتمول غير المشروع»، فيضع لـ«التمول المشروع» شروطاً يحددها في «ان يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال» أولاً. و«ان لا يكون في التمول تضييق على حاجيات الغير كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء أو التغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضي» ثانياً. و«ان لا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير» ثالثاً[٩].

ويتجلى في الشروط التي يضعها الكواكبي للملكية أو «التمول» كما يسميها، عداؤه الراسخ والجذري للاقطاعية. إذ يرفض

الكواكبي شرعية «التمول» على أساس «امتلاك الأراضي» بل إنه يدعو وبوضوح إلى انتزاع الأراضي من «الملاك» وتوزيعها على الذين يعملون فيها (أي الفلاحين). وبذلك يكون الكواكبي من أبرز المنورين العرب الذي صاغوا وعلى نحو مبكر فكرة «الاصلاح الزراعي» كأساس لحل المشكلة الفلاحية. حيث يدعو الكواكبي العدو الراسخ للاقطاعية وبوضوح إلى تعميم الملكية العقارية الصغيرة على غرار الإصلاحين الزراعيين في الصين وروسيا القيصرية في القرن التاسع عشر[١٠]. ويؤسس الكواكبي موقفه المعادي للاقطاعية ايديولوجيا على أساس إسلامي، ويصبغه بالاسلام، فيرى ان «الاسلامية تركت معظم الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة يستنبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها فقط، وليس عليهم غير العشر أو الخراج، الذي لا يجوز ان يتجاوز الخمس لبيت المال[١١] ويصف الكواكبي «كبار الملاك» «الذين يتمتعون» على حد تعبيره بـ«ثلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر» بـ«المستبدين الظالمين»[١٢].

لقد تركز في آراء الكواكبي «الشعبية» «الاشتراكية البرجوازية الصغيرة» المصبوغة بالاسلام، نقده الحاد للتفاوت الاجتماعي، ومخاوفه الكبيرة من تطور العلاقات البرجوازية الذي ينذر حتماً بالانفجارات الاجتماعية. ويتبين الطابع الطوباوي لهذه الآراء في ان الكواكبي يصوغها في ظروف تكون العلاقات البرجوازية في البلدان العربية ولادتها. من هنا عبر الكواكبي عن مواقف متناقضة تميز عادة الإيديولوجيات «الشعبية» إذ أيد وبحماس فكرة الاصلاح الزراعي التي تخدم موضوعياً تطور العلاقات البرجوازية ونموها، على أساس

مفهومه الاشتراكي الطوباوي عن «معيشة الاشتراك العمومية» «المساواتية»، التي تحد من هذا التطور وتكبحه باسم «التراكم المعتدل»[١٣].

غير انه ورغم الطابع الطوباوي لـ«شعبية» الكواكبي المصبوغة بالعدالة الاجتماعية الاسلامية وأوهامها «المساواتية»، فان تقدمية الكواكبي التاريخية والعميقة هي التي تشكل جوهر أفكاره، وتحدد المحتوى الديمقراطي الجذري لخطابه، والذي يقوم كما أسلفنا على العداء للاقطاعية والظلم القومي والسلطة المطلقة. وقد أدرك الكواكبي الترابط ما بين هذه المشكلات الثلاث ووجد حلاً لها في كلمة واحدة هي «الديمقراطية»[١٤] التي تقترب في خطابه من الثورة المركبة التي تحل هذه المشكلات كلها في آنٍ واحد. وهذا الطابع الديمقراطي العميق، هو ما يبرز الكواكبي على نحو محدد كأحد أبرز المنورين الكبار المرهصين بـ«عصر يقظة آسيا» المغدور.

* * *

كان الكواكبي المنور البرجوازي ذو الأفكار «الشعبية» مصلحاً إسلامياً مؤمناً، صبغ أفكاره البرجوازية المدنية برمتها بالاسلام، وسعى إلى ان يجد فيه سنداً لها وتأييداً. ومن هنا فانه ربط مهمة استيعاب العالم الاسلامي للمدنية باعادة اكتشاف الاسلام نفسه، على أساس القيام بثورة روحية تقترب من الثورة البروتستانتية في المسيحية. إن مهمة هذه الثورة هي في إبراز الاسلام، ليس من حيث إنه دين قابل لاستيعاب «المدنية» المعاصرة وحسب، بل ومن حيث إنه يشتمل في أصوله على مبادىء المدنية ذاتها، فالاسلام الأول يشتمل على كل شيء صاغه الغرب: الديمقراطية، الدستورية، الاشتراكية،

الداروينية، أسرار العلوم الطبيعية... الخ. وإن استيعاب المسلمين لـ«المدنيــة» لا يمكن ان يكون بدون عــودتهم إلى أصــول دينهم واكتشافها من جديد، وهو ما يتطلب كمهمة أولى واستراتيجية القيام باصلاح ديني، ويعطي الكواكبي الاصلاح الديني هنا أولوية على الاصلاح السياسي مسترشداً في ذلك بفهمه للثورة البروتستانتية التي اثرت في الاصلاح السياسي أكثر من تأثير هذا الأخير في الاصلاح الديني. ويصوغ الكواكبي إشكالية نهضة العالم الاسلامي على غرار صياغة المصلحين المسلمين لها وذلك بالطريقة التالية: «ما السبب في هذا النوم الذي غشي المسلمين، ولم يزل يغشاهم دون كثير غيرهم من الأمم»[١٥]. ويعلل الكواكبي ذلك بانحطاط الاسلام وابتعاد المسلمين عن أصول دينهم وتعلقهم بالبدع والخرافات والتصوف التي لا مرجع لها في الأصول. وهو التفسير المألوف والشائع في الخطاب الاصلاحي الاسلامي. من هنا يؤكد الكواكبي على «ان الدين المملوء بالخرافات والعقل المتنور لا يجتمعان في دماغٍ واحد» ويلح على المسلمين لكي «يجلبــوا إلى دينهم العــالم المتمدن»[١٦]. حيث يطمح الكواكبي لن يلعب في الاسلام الدور الذي لعبه «لوثر» في المسيحية. فكيف تصور الكواكبي ذلك؟ وما هي الآلية المعرفية - الإيديولوجية التي تحكمت بتصوره هذا؟

عكست «أصولية» الكواكبي «المتجرثمة» بالأفكار المدنية البرجوازية والتنويرية على نحوٍ معقد طموح البرجوازية الناشئة المكبلة بالقيود اللاهوتية للتحرر من علاقات القرون الوسطى واستيعاب «الغرب» وبما ينسجم مع الاستعداد الإيديولوجي الاسلامي لذلك. حيث يشخص الكواكبي هذه العلاقات في صورة الاسلام القروسطي

العثماني السائد - المسيطر. ولا يدع الكواكبي أدنى مجالٍ للشك في أنه ينتقد مَنْ خَلَفَه وبشكلٍ حاسم كل هذه العلاقات المشخصة في (السلطة المطلقة، الاقطاعية، الظلم القومي، التخلف الاجتماعي والثقافي والعلمي... الخ). فما يعنيه الكواكبي بالدين هو منظومة فكرية روحية أخرى تختلف جذرياً عن الاسلام القروسطي السائد تحت ولاية من يصفهم بـ«العلماء الرسميين» «الجهال المعممين»[١٧]. ولم ينقد الكواكبي الاسلام القروسطي بوصفه منظومة دينية لا تمت إلى الاسلام بصلة وحسب، بل ومن كونه الإيديولوجيا الرسمية المعلنة لنظام الحكم المطلق الاستبدادي في الامبراطورية. يشخص الكواكبي «كهنوتية» الاسلام القروسطي السائد، حيث لا يتردد في معالجته بوصفه «إسلاماً كهنوتياً» وفي جمع «الأحبار والقسس والمشايخ»[١٨] في فئة إكليروسية واحدة. من هنا يبرهن على «كهنوتية» «العلماء الرسميين» «الجهال المعميين» في عصره. ويحمل برهانه على هذه «الكهنوتية» رفضاً حاسماً لها في الاسلام والمسيحية في آنٍ واحد. من هنا يبدو من أكثر المعاضدين للثورة البروتستانتية في المسيحية حماساً وتأييداً.

يرى الكواكبي ان «العلماء الرسميين» «اقتبسوا مقام البابوية وتمثيله، وضاهوا مقامات البطارقة والكردينالية والشهداء وأسقفية كل بلد (وحاكوا) مظاهر القديسين وعجائبهم، والدعاة المبشرين وصبرهم، والرهبنات ورؤسائها، وحالة الأديرة... والرهبنة... وقلدوا رجال الكهنوت، في مراتبهم وتميزهم في ألبستهم وشعورهم، وشاكلوا مراسم الكنائس وزينتها، والبيع واحتفالاتها، والترنمات وأصولها، وإقامة الكنائس على القبور... وشد الرحال إلى زيارتها والاسراج

عليها والخضوع لديها وتعليق الآمال بسكانها. وأخذوا التبرك بالآثار كالقدح والحربة والدستار من احترام الذخيرة وقدسية العكاز. وكذلك إمرار اليد على الصدر عند ذكر بعض الصالحين من إمرارها على الصدر لاشارة التصلب،... وانتزعوا... الخلافة من الرسم، والسقيا من تناول القربان، والمولد من الميلاد، وحفلته من الأعياد، ورفع الاعلام من حمل الصلبان، وتعليق ألواح الاسماء المصدرة بالنداء على الجدران من تعليق الصور والتماثيل... ومنع الاستهداء من نصوص الكتاب والسنة ومن حظر الكهنة الكاثوليك قراءة الإنجيل على غيرهم»[١٩].

يصف هذا الخطاب «كهنوتية» الاسلام القروسطي العثماني في ضوء الكهنوت الكاثوليكي. ويرى بالتالي في الاسلام القروسطي كهنوتاً كاثوليكياً متلبساً بالاسلام ومصبوغاً به. وفي ضوء تقديره للاصلاح البروتستانتي، فان الكواكبي يبرز ابتعاد هذه «الكهنوتية» عن أصول الاسلام والمسيحية في آنٍ واحد. بل إنه في كل مرة يناقش فيها المسيحية يبدي موقفاً «بروتستانتياً» منها. حيث يرى في «الكاثوليكية» نوعاً من المسيحية «القروسطية» البعيدة عن روح «المسيحية» ذاتها. «تلبست ثوباً غير ثوبها»[٢٠] على حد تعبيره فـ«توسعت برسائل بولس ونحوها وصارت تعظم رجال الكهنوت إلى درجة اعتقاد النيابة والعصمة وقوة التشريع مما رفض أكثره أخيراً البروتستان أي الراجعون في الأحكام لأصل الإنجيل»[٢١]. ومن هنا يجد «البروتستانتية» قريبة من الاسلام الذي يحلم به، إلى الدرجة التي يتوقع فيها إمكانية اجتذاب «البروتستانت» إلى الاسلام. ويحدد الكواكبي أسباب رفض «البروتستانتية» لـ«الكاثوليكية» في «إنكارهم الرياسة الدينية والرهبانية والتوسل بالقديسين، وطلب

الشفاعة منهم، واحترام الصور والتماثيل، والدعاء لأجل الأموات، وبيع الغفران، والقول بأن للبطارقة قوة قدسية وقوة تشريعية، وان للبابا صفة العصمة عن الخطأ في الدين، وان للاساقفة ومن دونهم من القسيسين مراتب مقدسة. إلى غير ذلك ما ينتج في النصرانية سلطة دينية وتشديدات تعبدية لا يوجد لها أصل في انجيل»[٢٢].

إن معالجة الكواكبي للكاثوليكية في ضوء المنظور البروتستانتي، تتماثل بنيوياً إلى حد بعيد مع معالجته للاسلام القروسطي في ضوء المنظور الأصولي كما يتصوره إذ أنه ومن منظور التحليل السيميولوجي للخطاب، يمكن استبدال المحور التركيبي في معالجة الكواكبي الكاثوليكية بالمحور التواردي لمعالجته للإسلام القروسطي.

فالتوسل بالقديسين في الكاثوليكية يستدعي التوسل بالأنبياء والصالحين في الإسلام القروسطي، وعصمة البابا تستدعي عصمة الخليفة، وقداسة الأساقفة والقسيسين تستدعي قداسة «العلماء الرسميين» فهل كان الكواكبي يطمح في خطابه إلى ان يكون أشبه بـ«لوثر» في الخطاب البروتستانتي؟

لقد جذب الموقف البروتستانتي من الكاثوليكية خطاب الكواكبي على نحو عميق. فتصور الاصلاح الاسلامي في عودته إلى «الكتاب والسنة» على غرار الاصلاح البروتستنتي في عودته إلى «الإنجيل» ويبدو إنه طمع في لحظة ما للقيام في الإسلام بما قام به لوثر في المسيحية. غير ان طريقة قراءته للبروتستانتية حددت هذا الطموح إلى حد بعيد. فالكواكبي لم يشبه «لوثر» إلا بقدر ما تماثل فيه هذا الأخير بنيوياً مع خطابه الأصولي، ولم ير من

«البروتستانتية» إلا اورثودوكسية متجددة تعود إلى «قرآنها وسنتها». إن «البروتستانتية» في خطاب الكواكبي فكرة بسيطة للغاية تقوم على «الاقتصار على الانجيل ومجموعة الكتب المقدسة متوناً فقط، أي باهمال الشروح والمزيدات والتفسيرات التي لا يوجد لها أصل صريح في الإنجيل»[٢٣]. إن من شأن ذلك تحويل البروتستانتية إلى «أصولية» من نوع مسيحي. ويبدو أن الكواكبي كان يعني ذلك إلى حد ما، إلى الدرجة التي تصور فيها «البروتستانتية» نزعة قابلة لـ«الاسلمة»، وتصور إمكانية الاستقطاب السريع لأوسع «البروتستانت» إلى الاسلام. من هنا يقول بصوت «السعيد الانكليزي» الذي انتقل إلى الاسلام انطلاقاً من البروتستانتية فيقول «إن أكثرنا قد اهتدينا والحمد لله إلى الاسلامية، منتقلين اليها من البروتستانتية أي الطائفة الإنجيلية، لا من الكاثوليك أي الطائفة التقليدية، فنميل طبعاً لاتباع الكتاب والسنة فقط ولا نثق بقول غير معصوم فيما ندين. وقد تركنا دين آبائنا وقومنا لنتبع دين محمد في الاسلام عليه الصلاة والسلام. لا لنتبع الحنفي أو الشافعي أو الحنبلي أو المالكي وإن كانوا ثقاة ناقلين»[٢٤]. وبذلك تغدو «البروتستانتية» نوعاً خاصاً من «اصولية» قابلة لأن تتضمن الاسلام. إن «التماثل البنيوي» الذي يقيس عناصر التشابه مابين منظومتين مستقلتين لكل منهما بنيته الخاصة ونظام علاقاته، هو القانون الداخلي الذي يوجه خطاب الكواكبي، ويحدد معرفياً طريقة انتاجه لمفاهيمه.

إن آلية هذا القانون المعرفي في خطاب الكواكبي تقوم على تجريد العنصر من منظومته، ومشابهته بعنصر آخر يمت إلى منظومة

ثانيـة. وتقـود هذه الآليـة إلى البـحث في «البـروتسـتـانتـيـة» عن «أورثودوكسيـة» متجـددة من نوعٍ مسـيحي، فـي حين انهـا تهـمل الجوهري في البروتستانتية من حيث هي إعادة صياغة للعقيدة ذاتها. من هنا فانها لا تقود إلى طرح اسئلة على العقيدة ذاتها من شأنها ان تعيد صياغتها، بقدر ما تعيد تأصيل العقيدة وتحصن اصولها عن المسألة العقلانية. فالشك العقلاني لا يطال «الأصول» المعصومة والنهائية، وإنما يطال مالحق بها من «شوائب الزوائد والتشديد» على حد تعبير الكواكبي. إذ «ان الدين الموجود الآن بالنظر إلى ماندين به لا بالنظر إلى مانقرره، وباعتبار ما نفعله لا باعتبار ما نقوله، ليس هو الدين الذي تميز به اسلافنا مئين على العالمين»(٢٥).

غير ان أهمية هذه «الأصولية» تتحدد في انها عملت على تقويض الاسلام القروسطي السائد - المسيطر. ليس من جانب منظومته «التحريفية» «الكهنوتية» وحسب، بل ومن كونه أيضاً الايديولوجيا الرسمية المعلنة لنظام السلطة المطلقة. إذ يرى الكواكبي ان محصلة «البدع والشوائب والمزيدات» في «جميع الأديان» بما فيها الاسلام «ترمي جميعها إلى غرض واحد هو المراد ألا وهو الاستبداد»(٢٦) فلقد رمى الكواكبي من «اصوليته» إلى تجريد السلطة المطلقة من الأساس الإيديولوجي المكين الذي تقوم عليه وتستمد منه سلطتها الروحية والمعنوية. وقد كان لذلك أهمية تنويرية في مجتمع مكبل بالقيود اللاهوتية، ومشدود اليها على نحو مريع، ويعتبر فيه «أبسط نقد للعلوم اللا هوتية الاسلامية التقليدية من أفظع الجرائم»(٢٧) على حد تعبير كوتلوف. من هنا ألح الكواكبي على الوظيفة الاجتماعية - السياسية للاصلاح الديني، ووجده في

مجتمع تهيمن عليه الايديولوجيا الدينية أفضل طريقة للاصلاح السياسي، ويستلهم الكواكبي «البروتستانتية» مؤكداً «ان البروتستانتية أثرت في الاصلاح السياسي أكثر من تأثير الحرية السياسية في الاصلاح عند الكاثوليك»[٢٨] ومما لا شك فيه ان الكواكبي لا يرمي من نزعته لـ«كهنوتية» الاسلام والبحث عن ثورة «بروتستانتية» ترتدي «الأصولية» إلا إلى زعزعة المحتوى «القروسطي» المشخص لهذه «الكهنوتية» التي تشكل الرافعة الإيديولوجية لنظام الحكم المطلق والاقطاعية والظلم القومي في الامبراطورية. من هنا فان هذه الزعزعة لا تعيد النظر ايديولوجياً بـ«الاسلام الرسمي» السائد وحسب، بل وتعيد أيضاً النظر جذرياً بوظيفته الاجتماعية - السياسية. من حيث هو الإيديولوجية الرسمية المعلنة للسلطة المطلقة التي كان الكواكبي من ألد أعدائها جذرية. ويدين الكواكبي بحزمٍ السلطة المطلقة المصبوغة بالايديولوجيا الدينية، والتي تضفي على استبدادها مهابة ميتافيزيقية قدسية، حيث يبرز «كاريزمية» المستبدين، وولعهم بألقاب الهيبة، فيشير إلى «دعوى بعض المستبدين الالوهية» «حتى يقال انه ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله». ويربط الكواكبي ما بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني حيث يؤدي امتزاجهما في سلطة واحدة إلى الاختلاط ما بين «المعبود والجبار... الفعال المطلق والحاكم بأمره، وبين (لا يسائل عما يفعل) و«غير مسؤول» وبين «المنعم» و«ولي النعم» وبين «جل شأنه» و«جليل الشأن» بناءً عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله»[٢٩].

من هنا يفضل الكواكبي «السلطان العادل الكافر على السلطان المسلم الجائر»[٣٠] ويعلن بالحرف الواحد رفض «الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب»[٣١]، بل يذهب أبعد من ذلك ويقول بالفصل ما بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في الآن ذاته الذي ينفي فيه عن الاسلام السلطة الدينية»[٣٢]. إذ أن روح الدين تكمن على حد تعبير الكواكبي بالحرية التي يحدد بعض فروعها بـ«تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار إنهم وكلاء،... ومنها: حرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية. ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى انسان من ظالمٍ أو غاضبٍ أو غدار مغتال. ومنها الأمن على الدين والأرواح... فالحرية هي روح الدين»[٣٣]: من هنا يحاول الكواكبي ان يعيد صياغة المنظور الاسلامي لـ«الحاكمية» على أساس هذا المفهوم الديمقراطي للحرية، فيرى ان «الاسلامية» تقوم «على أصول الادارة الديمقراطية» أي العمومية والشورى الاريستوقراطية أي «شورى الأشراف» «وقد مضى عهد النبي عليه السلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الاصول بأتم وأكمل صورها»[٣٤] فـ«أهل الحل والعقد» في «الاسلامية» والذين «لا تنعقد الامامة شرعاً إلا ببيعتهم» هم أنفسهم «مجالس النواب والاشراف في الحكومات المقيدة»، (أم القرى، ص ٦٦).

وتمثل حكومة «الخلفاء الراشدين» «التي لم يسمح الزمان بمثالٍ لها بين البشر»[٣٥] على حد تعبير الكواكبي النموذج الاسلامي النقي للدولة الديمقراطية الدستورية التي يشكل تبنيها تطبيقاً لـ«روح» الاسلام «الأصولي».

إن من الصعب موافقة الكواكبي على مماثلته البنيوية القياسية ما بين دولة «الخلفاء الراشدين» الاسلامية، والدولة الديمقراطية الحديثة، وما بين «الشورى» و«الديمقراطية» وما بين «أهل الحل والعقد» و«المجالس النيابية». وهو مايثير إشكالية «الحاكمية» في خطاب الكواكبي. إذ رغم دعوته لاحياء «الخلافة العربية» فانه لا يوجد في خطابه ما يؤكد أنه عمل أودعا لبعث خلافة العصور الاسلامية الأولى. فلقد فكر بـ«الخلافة» دوماً كرمز روحي تلتف حوله الفيدرالية الاسلامية التي تصورها في «أم القرى». وتنتخب «هيئة الشورى الاسلامية العامة» الممثلة لبلدان العالم الاسلامي «الخليفة» المستجمع للشروط لمدة ثلاث سنوات. و«لا يتداخل الخليفة في شيء من الشؤون السياسية والادارية في السلطات والامارات قطعياً» و«ترتبط به جميع السلطنات والامارات ارتباطاً دينياً»[٣٦]. من هنا لم يفكر الكواكبي ببعث خلافة العصور الاسلامية الأولى رغم افتتانه بها، بل فكر بقضايا الديمقراطية الحديثة. حيث يواجه المفهوم الثيوقراطي لـ«الدولة» بالمفهوم الديمقراطي الغربي لها. ويرى ان الحياة في «الدولة الديمقراطية» «تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان حتى ان كل فرد يعيش كأنه خالد بقومه ووطنه وكأنه أمين على كل مطلب»[٣٧]. ولا يرى الكواكبي في «الدولة الديمقراطية» رداً على الدولة الثيوقراطية» وحسب، بل وأيضاً رداً على الدولة الاستبدادية بشكل عام. من هنا يدعو شعوب الشرق المسلمة للتخلص من الاستبداد على أساس مبادىء الديمقراطية الحديثة. فما هي هذه المبادىء في خطاب الكواكبي؟

يرى الكواكبي ان الحياة السياسية يجب ان تقوم على مفهوم «الأمة» أو «الشعب» وهو «جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة»(٣٨) ومن الملاحظ ان الكواكبي لا يضع الدين هنا بين هذه الروابط. وتنتخب «الأمة» من بين صفوفها «حكومة» هي بمثابة «وكالة سياسية تقام من قبل الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة»(٣٩) ولا تتمتع هذه «الحكومة» بـ«المالكية» بل بـ«الامانة والنظارة على الأملاك العمومية»(٤٠) إذ عليها ان تصون مبدأ المساواة ما بين الجميع فـ«تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع»(٤١) ولا يحق لحكومة «السيطرة على الأفكار والأعمال»(٤٢) و«لاستقلال الشخصي»(٤٣) و«حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات»(٤٤) إذ ان «أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقاً وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي لأنهم أدرى بمنافعهم الشخصية»(٤٥) فـ«للأمة حق السيطرة على الحكومة لأن الشأن شأنها»(٤٦). ويجب على الحكومة ان تضمن استقلال السلطة القضائية عن أي ضغط كان «حتى ضغط الرأي العام» فليس «للحكومة ولو القضائية سلطة وسيطرة على العقائد والضمائر»(٤٧). أما القوانين فيضعها «جمع منتخب من قبل الأمة لأنهم أدرى بحاجاتهم وما يلائم طبائعهم وصوالحهم»(٤٨). ويلح الكواكبي على «التفريق ما بين السلطات السياسية والدينية والتعليم... ولا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة»(٤٩). وهو قول واضح بالفصل ما بين السلطتين السياسية والدينية، يصل أحياناً في خطاب الكواكبي إلى الفصل ما بين الدين والدولة. إذ يفكر الكواكبي بواسطة مفاهيم «مفتاحية»، تنتمي إلى حقل المجتمع المدني الغربي، كـ«وطن» «أمة»

«شعب» «قوم» «جنس» «رأي عام» «دستور» «حرية» «الاستقلال الشخصي» «التفريق بين السلطات»... الخ. من هنا تبرز روحه العلمانية في الخطاب الذي يوجهه إلى العرب غير المسلمين فيدعوهم إلى الوقوف مع المسلمين ضد «مشيري الشحناء من الأعاجم والأجانب» على قاعدة الرابطة القومية الوطنية العلمانية كتلك القائمة لدى أمم «أوستريا وأمريكا» ويحدد الكواكبي هذه الرابطة بانها تقوم على «الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الاداري، فما بالنا نحن لا نفتكر في ان نتبع إحدى تلك الطرائق» «دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي «فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء اعزاء»(٥٠).

ويعبر هذا النص العلماني الخالص عن مدى استعداد الكواكبي الاصلاحي الاسلامي لتقبل العلمانية، إلى الدرجة التي يمكن القول فيها ان خطاب الكواكبي قد عبر عن أقصى الحدود الممكنة التي يمكن فيها للخطاب الاسلامي في عصره ان يتبنى مبادىء التنوير والمجتمع المدني. غير ان الكواكبي يهدف من دعوته العلمانية أيضاً إلى تعزيز وحدة شعوب الشرق بغض النظر عن مللها الدينية ضد التوسع الاستعماري الغربي. من هنا يدعو مسيحيي الشرق إلى عدم الثقة بادعاء الغرب حمايته لهم، حيث يؤكد: «هذا الغربي قد أصبح ماديا لا دين له غير الكسب فما تظاهره مع بعضنا بالاخاء الديني إلا مخادعة وكذباً» و«إلا كما يغرد الصياد وراء الاشباك» و«الغربي مهما مكث في - الشرق لا يخرج عن إنه تاجر» و«دخل الفرنساويون الجزائر منذ سبعين عاماً ولم يسمحوا بعد لأهلها بجريدة واحدة

تقرأ »[٥١] من هنا يتصور الكواكبي ان «الغرب» معادٍ لنهضة الشرق وتجديده، إذ يحاول شأن الدول الاستعمارية الأخرى. أن يبقي الشرق متخلفاً وتابعاً للغرب[٥٢]. ويفسر الكواكبي التناقض مابين «الشرق» و«الغرب» بانه تناقض مابين طبيعتين متضادين[٥٣] من هنا لا مفر حسب الكواكبي من وحدة شعوب الشرق وتراصها فيما بينها كاطار لنهوضها. وقد ربط الكواكبي هذا النهوض بقيام حركة إصلاح دينية تشمل كل الأديان الشرقية من «بوذية ومسلمة ومسيحية واسرائيلية وغيرها» «تجدد النظر في الدين» تحرره من «الزوائد» وتعيد «النواقص المعطلة»[٥٤] اليه حسب تعبيره. وتجعله قابلاً لاستيعاب «عالم التمدن». فما هي القنوات التي اتصل من خلالها الكواكبي بافكار عصر «التنوير» الفرنسي؟ إذ انه لم يتقن أية لغة أوروبية، ولم يقيض له ان يتلقى تعليماً غربياً[٥٥]، يمكنه من الاتصال المباشر بمصادر التنوير الفرنسي. إن الدراسات العربية لا تشير عادة إلى دور المنورين الأتراك في تعريف الكواكبي على المفاهيم التنويرية الفرنسية، مع ان تكوينه التنويري خضع إلى حد بعيد لتأثيرهم، حيث تبنوا المفاهيم التنويرية الفرنسية تحت اسم النزعة «العثمانية الجديدة».

هيمنت الأفكار «العثمانية الجديدة»[٥٦] التي صاغها المنورون الأتراك العظام أمثال نامق كمال وضيا بك وشيناسي... الخ على صحافة السبعينات الناشطة باللغتين العربية والتركية في بيروت واستانبول والمهجر. وصاغ المنورون الأتراك على صفحاتها مبدأ الدستورية والفصل ما بين السلطات وانتخاب برلمانٍ يسن القوانين ويراقب عمل الحكومة. وأبرز المنورون الأتراك الفكرة «الدستورية

الديمقراطية» على نحو خاص بوصفها عودة إلى روح الاسلام الحقيقية المتمثلة بـ«الشورى»، كما أبرزوا أهمية وحدة العالم الاسلامي في مواجهة التوسع اللصوصي الغربي. كان المجال التداولي الأساسي للأفكار «العثمانية الجديدة» مؤثراً بصورة خاصة في أوساط الموظفين العثمانيين والمثقفين والصحفيين(٥٧). ومن الممكن القول إنه ما من موظف أو مثقف عثماني تقدمي في السبعينات إلا وكان ذا نزعة عثمانية جديدة. كان الكواكبي موظفاً عثمانياً وصحفياً. إذ تبوأ عدة مناصب حكومية وادارية رفيعة المستوى منها مأمور إجراء حلب(٥٨).

وقد تأثر الكواكبي كسائر مثقفي وموظفي جيله التقدميين بالأفكار الدستورية والديمقراطية التي انتشرت على نحو واسع في الصحافة السرية والعلنية لعصره، والتي شكلت روح الربع الأخير من القرن التاسع عشر في الامبراطورية. وتعكس آراؤه الدستورية التي بينها في كتابه «أم القرى» و«طبائع الاستبداد» على نحو دامغ، المناخ الإيديولوجي للصحافة التنويرية التركية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والتي روجت بشكل خاص لأفكار مونتسكيو وروسو، أمثال صحف «الحرية» و«الارشاد» اللتين كانتا توزعان علناً في النصف الأول من سبعينات القرن التاسع عشر، وتمتعتا بحرية واسعة في التعبير عن الأفكار. كانت أفكار الكواكبي هي الأفكار الشائعة في صحافة الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ومن الممكن تلمس مرجعية الفكرة الدستورية في خطابه في الأفكار الدستورية التي أشاعتها وروجت لها الصحافة التنويرية التركية، كما يمكن تلمس فكرة الجامعة الاسلامية لديه في الصياغات العامة لها، التي قدمها أحمد فارس الشدياق في صحيفته «الجوائب» كاطار يوحد العالم

الاسلامي ضد التوسع الاستعماري الغربي. غير ان الكواكبي تأثر بافكار الشدياق عن «الجامعة الاسلامية» ليس على أساس التفاف الشعوب المسلمة حول راية السلطان التركي المسلم، بل التفافها حول راية الخليفة العربي القرشي. ومن هنا كان أحد أبرز الذين صاغوا فكرة «الخلافة العربية»، وربطوا فكرة العالم الاسلامي بالتحرر القومي العربي من الأتراك. تأثر الكواكبي في فكرته عن «الخلافة العربية» إلى جد بعيد بالفكرة الشائعة عنها في زمنه. ولم تكن فكرة «الخلافة العربية» في خطاب الكواكبي بالجديدة أبداً، بل كانت فكرةً شائعة وسائدة. إذ صاغها بعد عشرين عاماً على الأقل من شيوعها. عكست فكرة «الخلافة العربية» في خطاب الكواكبي ارهاصات الوعي القومي العربي الوليد، إلا أنها استخدمت اساساً لمنازعة حق السلطان عبد الحميد الثاني في انتحالها. من هنا يمكن القول انها قد ظهرت كردٍ على سياسة عبد الحميد الثاني الاستبدادية المغلفة بالادعاءات الاسلامية المقدسة. وقد كان المنورون الأتراك أول من طرح فكرة «الخلافة العربية»(٥٩) وهددوا عبد الحميد بها، ثم شاعت الفكرة كأسلوب استخدمه المعارضون للاستبداد الحميدي، وفي طليعتهم المنور والصحفي السوري والكاهن الكاثوليكي الدكتور لويس صابونجي الذي شهَّر في مطلع الثمانينات بعبد الحميد بوصفه مغتصب لقب «أمير المؤمنين». وقد عبر سليم الشدياق في الثمانينات عن ان الامبراطورية في طور الاحتضار، وان «الخلافة» ستعود يوماً إلى الجزيرة العربية. كما عبر وليم بلنت (الانكليزي الوثيق الصلة بالاصلاحيين الاسلاميين أمثال عبده والافغاني) عن ان الخلافة ستؤول إلى العرب، وتصور انعقاد مجلس من العلماء في مكة

لاختيار خليفة عربي، ويكون على الأرجح من أشراف مكة. كما شجع خديويو مصر وباستمرار، وخصوصاً منهم عباس الثاني الذي عمل الكواكبي في خدمته إبان هجرته إلى مصر، فكرة خلافة عربية في مكة، تحت الحماية المصرية، يمثل فيها الخديوي السلطة التنفيذية ويمثل فيها الخليفة السلطة الروحية الرمزية(٦٠). لما كانت فكرة «الخلافة العربية» بحد ذاتها مترددة في أوساط «الاشراف» الذي ينتسب اليهم الكواكبي منذ خمسينات القرن التاسع عشر على الأقل، كما يشير القنصل البريطاني في حلب آنذاك «سكين»(٦١).

ورغم كل ذلك فان فكرة «الخلافة العربية» في خطاب الكواكبي تكتسب أهمية خاصة، من حيث ان الكواكبي ربط هذه الفكرة بايجاد التحولات الاجتماعية - السياسية في حياة شعوب الشرق المسلمة وفي مقدمتها النظام الدستوري والحكم اللامركزي، ومبادىء المساواة المدنية... الخ.

وبهذا المعنى فان الأفكار الدستورية - الاسلامية - العربية التي وجهت خطاب الكواكبي في «أم القرى» لم تكن إلا الأفكار الشائعة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وهو ما يدفع للقول بان أفكار الكواكبي تخلو من الابتكار. غير ان ابتكار الكواكبي يكمن أساساً في «الروحية» التي عبر عنها والمعادية للاستبداد، والتي عكست نزعتها الحارة والعصيانية روح المكافحين ضد الاستبداد العثماني، وهي ما تبقى منه فعلاً بشكل يدعو فيه إلى استلهامها من جديد.

* * *

وقد ساهم في تعميق وعي الكواكبي التنويري، احتكاكه الوثيق بالجالية الإيطالية الواسعة المقيمة في حلب وفي حي الجلوم[٦٢] على وجه التحديد (وهو الحي الذي ولد فيه الكواكبي وعاش). إذ كانت الجالية الإيطالية جالية تجارية - سياسية، ضمت عدداً من المهاجرين والمنفيين الايطاليين من أنصار ماتزيني وغاريبالدي ممن هم أعضاء في منظمة «ايطاليا الفتاة». وكان الكواكبي نفسه يطمح إلى ان يجد في الشرق الاسلامي أميراً مسلماً يوحد كلمة شعوب الشرق المسلمة على غرار غاريبالدي الذي ارتبط اسمه بفكرة الوحدة الايطالية، وقد كان غاريبالدي في ذلك مثالاً له. ويبدو انه قد كان لجمعية «ايطاليا الفتاة» منظمة ناشطة لها في أوساط المهاجرين والمنفيين الايطاليين في حلب. ويمكن التأكيد هنا ان أفكار «تركيا الفتاة» والمحيط الإيديولوجي لها، كانت قريبة على نحو ما من هموم «ايطاليا الفتاة»: الوحدة، الدستورية، التنور، إنهاء الاستبداد، الاستقلال الوطني.

تمتعت أفكار فيكتور الفييري (١٧٤٩ - ١٨٠٣) بنفوذ ايديولوجي واضح ومؤثر في وعي الايطاليين عموماً وفي وعي اعضاء «ايطاليا الفتاة». إذ يعتبر «الفييري» «شاعر النهضة والجيل الجديد»[٦٣]. وقد قيل عنه في عام ١٨٥٥ «أن تجدد ايطاليا واشراقها يعود إلى حماسة الفييري»[٦٤]. وكان جوزيف ماتزيني مؤسس «ايطاليا الفتاة» نفسه، متعصباً لأفكار الفييري[٦٥] وروحه المشبعة بالمثل التنويرية الدستورية الفرنسية.

ولم تكن أفكار هذا المنور الايطالي لتعنينا لولا كتابه «مدى الاستبداد» والذي يذكّر حتماً بكتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد».

فهل تعرف الكواكبي الوثيق الصلة حتماً بالجالية الايطالية على كتاب الفييري وكيف؟ خصوصاً وان الكواكبي نفسه يشير في مقدمة الطبائع إلى انه يَشتمل على أبحاثٍ اقتبس بعضها وألف بعضها الآخر(٦٦)؟

يشير أحمد أمين في كتابه «زعماء الاصلاح في العصر الحديث» إلى ان الكواكبي في «طبائع الاستبداد» «قد اقتبس فيه كثيراً من أقوال «الفييري» ولا أعرف كيف وصلت اليه»(٦٧). كما يشير الباحث الكبير والمرجعي في عصر النهضة العربية ألبرت حوراني إلى ان الكواكبي «استمد إطار كتابه عن الاستبداد وبعض أفكاره فيه من كتاب الفييري في الموضوع نفسه» ويضيف حوراني «وقد أبانت الدراسات الحديثة، وإن كان بما لا يزال يقبل الشك، أنه استعاد شيئاً من كتاب الفييري، كما أظهرت بالوقت نفسه، إمكان تعرفه إلى هذا الكتاب»(٦٨).

ويقطع المستشرق السوفييتي ليفين شك حوراني بتأكيده ان «طبائع الاستبداد» يحمل تأثير الفييري بوضوح، وقد تعرف عليه الكواكبي في الترجمة التركية التي أعدها المؤرخ التركي الشهير أحمد جودت باشا ١٨٩٧(٦٩).

وفي ضوء الاستقصاء الذي قمنا به، يمكن إثبات تعرف الكواكبي على هذه الترجمة وإطلاعه عليها. بل يمكن القول ان أفكار الكواكبي عن الاصلاح البروتستانتي وامتزاج الاستبدادين الديني والسياسي والتي تشكل الأفكار الحارة والجذابة في كتابه مستقاة من كتاب «الفييري» ومتأثرة به. إذ كان الفييري خصماً ايديولوجياً حاداً لـ«البابوية» و«الاكليروسية الكاثوليكية» في موطنه «روما». ومن

المؤكد ان الكواكبي قد تعرف على هذه الترجمة، إذ يشير في مقدمة «الطبائع» إلى أحمد جودت بين أشهر أحرار الترك الذين اهتموا بعلم السياسة(٧٠). وما يؤكد ذلك ويدعمه أكثر هو ان الكواكبي نفسه، كان على علاقة بالمنور والمؤرخ التركي أحمد جودت باشا، الذي سبق له أن قرب اليه الكواكبي وأتاح له العمل بوظيفة مترجم في صحيفة «فرات» التي اصدرها المنور التركي عندما كان والياً على حلب عام ١٨٦٨(٧١).

إن روح الكواكبي في «طبائع الاستبداد» تذكر مع ذلك ببسالة روح المنورين والمكافحين الاتراك البطولية حقاً ضد الاستبداد في تسعينات القرن التاسع عشر. وقد حاز «أحرار الترك» كما يسميهم الكواكبي على تقديره العميق. إذ يشير في «أم القرى» إلى انه «يوجد في المتفرنجة أفراد غيورون كالراسخين من أحرار الترك الملتهبين غيره تقتضي احترام مزيتهم»(٧٢).

لنتأمل في هذه الدلالات لـ«أحرار الترك» في خطاب الكواكبي، الغيرة، الرسوخ، الحرية، المزية... إذ تعكس احترامه العميق لبسالة المنورين الأتراك وروحهم الكفاحية التي عبرت عنها «تركيا الفتاة».

* * *

إن صلة الكواكبي - بغض النظر عن نوعها - بجمعيتي «ايطاليا الفتاة» و«تركيا الفتاة» تدفع للتساؤل عن علاقته بالجمعيات هو الذي دعا بحرارة إلى ضرورة تشكيلها وحريتها، وتصور جمعية «أم القرى» على غرارها.

من الثابت الآن ان الكواكبي كان قد كتب «أم القرى» و«طبائع الاستبداد» في حلب قبل ان ينشر فصولهما في الصحافة الاسلامية

المصرية[٧٣]. ولقد كتب الكواكبي هذين الكتابين في مرحلة اتساع نشاط المنظمات «تركيا الفتاة» (تأسست ١٨٨٩) وانتشار منشوراتها السرية المهربة على نطاق واسع في الولايات السورية ومنها ولاية حلب.

بل إن الكواكبي أوقف عرفيا، وحكم عليه بالسجن، ومن ثم غادر حلب نهائياً إلى مصر في عام ١٨٩٩ الذي جرت فيه محاكمة كوادر «تركيا الفتاة» إثر انقلابهم العسكري الفاشل في استانبول. وقد أدت حملات الاعتقال العرفي إلى هجرة العديد من المتهمين بالمعارضة إلى المنفى. إذ كان ينظر في تسعينات القرن التاسع عشر إلى كل معارض سياسي على انه عضو في «تركيا الفتاة» حتماً، وان لم تكن له علاقة تنظيمية بها. وهو ما يقود إلى التساؤل عن علاقة الكواكبي بـ«جمعيات» عصره. يقول الكواكبي ان لجمعية «أم القرى» التي تخيلها، أصلاً في الحقيقة تممه الخيال[٧٤]. وبغض النظر عن قوله هذا، أو عن صحته أو خطئه، فان نظام جمعية «أم القرى» ومحاضر جلساتها وضبوطها وزموزها تبرهن بشكل لا يقطع الشك معرفة الكواكبي العميقة بالحياة التنظيمية الداخلية وأسسها، للجمعيات السرية في عصره، وفي طليعتها جمعية «تركيا الفتاة» التي ربطتها قنوات عميقة بـ«الماسونية» (لا نستخدم مصطلح «الماسونية» بالدلالة المرذولة له حالياً، بل بدلالته في زمن الكواكبي من حيث انه كان معياراً لمفهوم المثقف التقدمي المشبع بـ«الأنوار» حيث كانت بطاقة «ماسوني» في الشرق تعادل بتعبير كراتشكوفسكي بطاقة «فولتيري» في روسيا القرن التاسع عشر)[٧٥].

غيـر أن المهم ليس اثبـات صلة الكواكبي التنظيـمـيـة بـ« تركـيـا الفتـاة » بل إثبات قربه من محيطها الإيديولوجي، وصلته بالتيـارات الايديولوجية الداخلية المتصارعة فيها، إذ كانت الوحدة الحقيقية لـ« تركيا الفتـاة » تقوم على أساس أفكارها الدستورية الديمقراطية. حيث ثارت في صحافتها المهجرية حوارات حادة عن المسألة القومية وطريقة حلها في امبراطورية متعددة القوميات. وقد كانت هذه الحوارات الأساس الذي انقسمت عليه « تركيا الفتـاة » إلى تيارين؛ تيـار الحكم المركزي؛ وتيـار اللامركزية الادارية. ونجد صدى النزعة اللامركزية في برنامج « تركيا الفتاة » واضحاً على نحوٍ لا يقطع الشك في برنامج جـمـعـيـة « أم القرى » إذ يؤكد الكواكبي بأنه « من أهم الضروريات ان يحصل كل قومٍ من أهالي تركيا على استقلالٍ نوعي إداري يناسب عاداتهم وطبائع بلادهم، كـمـا هي الحالة في إمارات المانيا وولايات أمريكا الشمالية »[٧٦]. وبذلك يكون الكواكبي أحد الرواد الايديولوجيين العرب الذين صاغوا على نحو مبكر مبدأ « اللامركزية الادارية » كقاعدة لحل المسألة القومية في دولة أو اتحاد متعدد القوميات. وإنه لمن الصعوبة بمكان ان نتصور صياغة الكواكبي لمبدأ « اللامركزية » بمعزل عن الحوارات الحادة التي دارت في صحافة « تركيا الفتاة » المهجرية حول الموقف من المسألة القومية.

لقـد لعب انتـزاع « أبي الهـدى الصـيـادي » منصب « نقـابة الاشـراف » في حلب من الاشراف[٧٧] وتأييد السلطان عبد الحميد لذلك، دوراً ما في علاقة الكواكبي بالسلطة المركزية، حوله من موظف عثماني يدير أملاك عبد الحميد الأميرية في حلب إلى واحد من أشد معارضيه السياسيين قساوة وتطرفاً. إذ تحولت أسرة «الكواكبي»

وسائر أسر «الأعيان» في حلب، إلى نوع من الأسر «الضعيفة» التي فقدت امتيازاتها وحقوقها المحلية إزاء السياسة المركزية. ولقد تبنى الكواكبي بنزعته اللامركزية الادارية والمستندة على تفتح الوعي بالتميز القومي عن الاتراك الدفاع عن هذه العائلات وسمي في حلب باسم «أبي الضعفاء»(٧٨). ولم يكن هؤلاء الضعفاء إلا أولئك «الأعيان». ويبدو ان هؤلاء الاعيان قد شكلوا تكتلاً لهم في حلب أسمى نفسه باسم «أباة الضيم»، وقد تبنى الكواكبي على ما يبدو مطالبهم في صحيفة «الشهباء» التي تم تعطيل صدورها بادعاء انها الناطقة باسم حزب «اباة الضيم». وتشير «الشهباء» نفسها إلى ان غاية هذا الحزب هي «تعضيد السياسة بمراقبة الاجراءات واستخدام النفوذ الأدبي في تنزيه الوطن عن المحن بتخفيف تعديات ذوي الغايات» وتقول «الشهباء» ان «تأسيس هذا الحزب وافق إصدار الصحيفة، فتخيل القوم أنها تنطق بلسانه»(٧٩).

* * *

وبهذا المعنى فان موقف الكواكبي من كبار الملاك اتسم بالتناقض. ففي الآن الذي يصفهم فيه بـ«المستبدين الظالمين» فانه في موقفه الاجتماعي العملي «أبو الضعفاء» «أباة الضيم». فكيف نفهم هذا التناقض؟ إن روح الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومشكلاته المعقدة تفسر هذا التناقض إلى حد كبير. إذ ان افكار «كبار الملاك» العرب قد تبرجزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتبنت النزعة «الدستورية» التي يقوم جوهرها على تقييد السلطان رأس السلطة المركزية. من هنا فان حماس نفعي بك الجابري (ممثل ولاية حلب في مجلس المبعوثان، وأحد اصدقاء الكواكبي الشاب)

لـ«اللامركزية»، ووقوفه إلى جانب ما يمكن تسميته من منظور نسبي ما بـ«المعارضة» في المجلس (والذي أدى إلى نفيه من العاصمة إلى حلب)[٨٠] كان مرتبطاً بالعداء للسلطات من حيث انه يمثل السلطة المركزية التي تريد شل مجلس «المبعوثان» وأغلب اعضائه من «أهل الحل والعقد»، فكان الجابري يجاهر بعدائه للسلطان ويستكثر عليه رزقه من بيت المال[٨١].

صبغ «الأعيان» مفهومهم لـ«اللامركزية» بالفكرة «العربية». إذ أن أكثرهم بما فيهم «الاشراف» حتماً، كانوا يعتبرون أنفسهم بصورة طبيعية وآلية عرباً اقحاحاً من «آل البيت» ينحدرون بشجرة نسبٍ محفوظة لديهم من نسل النبي. ولم يكن انتساب «الأعيان» أو «الأشراف» لـ«آل البيت» وما يحمله من تأكيد عربي، يعني بالضرورة مواجهة الأتراك العثمانيين بالعرب، إذ كان أبو الهدى الصيادي نفسه الذي شكك أشراف حلب بما فيهم الكواكبي بانتسابه اليهم، يفتخر على طريقة الاشراف بنسبه العربي الاسلامي[٨٢].

وبذلك فان أفكار «اللامركزية» و«الدستورية» و«العروبة» قد تشابكت على نحو معقد وامتزجت في وعي «الأعيان». وقد تلخصت هذه الأفكار برمتها في الحكم العربي الذاتي في إطار ملكية دستورية مقيدة بمجلسي «نواب» و«شيوخ». كان الميل لـ«اللامركزية» في الربع الأخير من القرن التاسع عشر تعبيراً عن شكل متميز من أشكال الوعي القومي بالوجود الخاص في إطار دولة متعددة القوميات والأديان. وقد صبغ «الأعيان» فكرة «اللامركزية» بفكرة «العروبة»، واعتبروا من حيث انهم يمثلون «أهل الحل والعقد» بين «العرب» فكرتهم ممثلة لمصالح «الجنس العربي» كله وأمانيه. من هنا كان

إدعاء عبد الحميد للقب «الخلافة» مناسبة ايديولوجية لتأكيد «الأعيان» أحقية العرب بـ«الخلافة» من «الترك»، ووسيلة في الصراع ضد السلطة المركزية.

* * *

لقد عبر الكواكبي عن الأفكار السائدة في المحيط الاجتماعي والايديولوجي لـ«الأعيان» في مرحلة تكون العلاقات البرجوازية. غير ان تعبيره عن الأفكار «اللامركزية» و«العربية» و«الدستورية» السائدة في هذا المحيط، عكس في الوقت ذاته مصالح العلاقات البرجوازية ذاتها وآفاق تطورها على أساس «العمل». ويفسر ذلك تناقض الكواكبي ما بين دفاعه الاجتماعي عن «الأعيان» إلى الحد الذي انتقد فيه السلطان عبد المجيد (تولى السلطة عام ١٨٣٩ ووقع على «خط الكلخانة الشريف» الذي نص رسمياً على أول اصلاحات مدنية في الامبراطورية) لأنه (أي عبد المجيد) «رأى مصلحة في قهر الأشراف وإذلال السادات بالغاء النقابات، ففعل»[٨٣] وما بين تأييده الايديولوجي العميق لاصلاح زراعي يضرب الملكية العقارية الزراعية الكبيرة لـ«كبار الملاك». ومن هنا ففي الآن ذاته الذي دعا فيه الكواكبي إلى الملكية الدستورية المقيدة بمجلس للنواب وآخر للشيوخ، فانه لم يتردد في تأييد الدولة الدستورية التامة والكاملة. وفي الآن الذي أقر فيه لـ«الدولة» وظيفة حماية الرابطة الدينية، فانه أيد وبشكل جذري «الاستقلال الشخصي» و«حرية الضمير» بالمعنى الغربي لهما. وفي الآن الذي تحمس فيه لاعادة بناء الامبراطورية على أساس لا مركزي وبناء «الجامعة الاسلامية» كذلك، فانه أيد في لحظة ما حكيماً إسلاميا من طراز غاريبالدي أو بيسمارك يوحد العالم

الاسلامي حوله. ويعبر الكواكبي في كل ذلك عن روح الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتناقضاته الحادة في الامبراطورية التي تحولت إلى دولة شبه مستعمرة نموذجية في عهد عبد الحميد الثاني. ورغم ذلك فان من الخطأ تفسير الكواكبي بتناقضاته، اذ يجب تفسيره دوماً في ضوء الاشكالية المركزية التّي حددت روح عصره وهي إشكالية «الديمقراطية».

* * *

كيف نفهم في سياق ذلك موقف الكواكبي من «الاتراك»؟ تستخدم الدراسات العربية التي تنطلق من منظومة الخطاب القومي أوصاف الكواكبي المرذولة للاتراك على انها تعبير عن الصراع القومي ما بين العرب والترك. لا بد من التأكيد هنا أنه رغم النبرة الحادة ضد «الاتراك» التي تبدو من منظور الخطاب السطحي وكأنها نبرة ضد «الأمة التركية»، فان المنظور العميق للخطاب يؤكد ان الكواكبي، لم يعن ذلك. إذ علينا ان لا ننسى ابداً ان الكواكبي تصور بعث العالم الاسلامي وتجديد وحدته اللامركزية بواسطة العرب، وأنه اعتبر «ان معاناة حفظ الحياة السياسية ولاسيما الخارجية متعينة على الترك العثمانيين»(٨٤). وبذلك فان «الجامعة الاسلامية» تشمل لديه «الترك العثمانيين» أنفسهم، ولكن بوصفهم شعباً مسلماً وليس قائداً. إن الصفات المرذولة التي يسردها الكواكبي ليعبر حسب لغته عن «بغض» الاتراك لـ«العرب» هي أقرب ما تكون إلى صفات ما قبل المجتمع المدني، والتي لا تنشأ بالضرورة في مجتمع متعدد القوميات والأديان، بل وقد ينشأ مثيلها في جماعة قومية واحدة، بما فيها العرب. على ان الكواكبي واجه هذه الصفات بعقدة «الشريف»

المقهور. من هنا يرد على هذه الصفات المرذولة التي رسختها تقاليد المجتمع ما قبل المدني بصفات التفوق الروحي العربي. غير ان ما يعنيه الكواكبي بـ«الاتراك» هو «السلاطين» بدرجة اساسية، والذين رآهم مسؤولين عن ضعف الاسلام وهوانه، ولم يبنوا المساجد إلاّ لتُذكر اسماؤهم فيها. ومن هنا ففي الآن ذاته الذي لم يوفر فيه أية صفة مرذولة إلا والصقها بالسلاطين الأتراك. فانه يبرز تقديره الكبير لما يسميهم بـ«أحرار الترك» الذين وصفهم بـ«الغيرة، الرسوخ، الحرية، المزية على الآخرين..» بل يبدي احترامه لرموز «العثمانيين الجدد» الاتراك أمثال «رشيد وعالي وفؤاد وكمال ومدحت وعوني وبقية أحرار الأتراك»[٨٥]. لقد شكل «أحرار الترك» الروح الفتية والطليعية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأيدوا على نحو عميق اتحاد كل «أحرار» الامبراطورية فيما بينهم ضد السلطة المطلقة، وذلك بغض النظر عن منبتهم القومي والديني. وقد كانت هذه الروح جديرة دوماً بتقدير الكواكبي العميق وتأكيده على ميزتها. من هنا فان خطاب الكواكبي يسمح بمعالجة الصفات المرذولة التي ينسبها لـ«الاتراك» على انها صفات «السلطة المطلقة» والتي لم يكن «أحرار الترك» بأقل عداء من الكواكبي تجاهها. وهو ما يعنيه الكواكبي تماماً، بدليل انه اعتبر «الترك العثمانيين» شعباً في إطار «الجامعة الاسلامية» وأناط بهم مهام السياسة الخارجية في تصوره لوظائف هذه الجامعة.

* * *

إن ذلك كله يؤكد ان خطاب الكواكبي قد استوعب أفكار «اللامركزية» و«العروبة» و«الجامعة الاسلامية» على أساس موقف ديمقراطي معادٍ بالمعنى العميق للاقطاعية والظلم القومي والسلطة

المطلقة. من هنا فان الاشكالية المركزية التي حددت طريقة انتاجه لهذه «الأفكار» هي في عمقها إشكالية «الديمقراطية» التي رآها مغدورة بعد تعليق عبد الحميد الثاني لدستور عام «١٨٧٦»، واستقالة خير الدين التونسي آخر «دستوري» في قمة السلطنة. وبمعنى آخر فان البنية الأساسية التي تحكمت في خطاب الكواكبي ووجهته هي بنية الديمقراطية، وبشكل يمكن فيه القول ان الأفكار «اللامركزية» و«العربية» و«الجامعة الاسلامية» هي بمثابة نظم فرعية لهذه البنية الرئيسية في خطابه.

إن ما تبقى لنا من الكواكبي لكي نرثه ما زال كبيراً وبحجم الاشكالية المحورية التي تواجه حركة التحرر الوطني العربية الآن. فما تبقى لنا فعلاً هو تحسس روحه لاشكالية «الديمقراطية» وسخطه الباسل على السلطة المطلقة في سبيل المجتمع المدني والذي مازلنا نحن العرب نعيش قبله. إن قراءة الكواكبي اليوم هي من منظور راهن على الأقل استجابة لحاجة مجتمعاتنا إلى «المجتمع المدني» و«الديمقراطية».

حلب ١٩٨٩

* * *

المصادر

(١) الكواكبي، أم القرى، حلب، المطبعة العصرية، ١٩٥٩، ص ٣٨ - ٣٩.
(٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مطبعة المعارف، مصر بدون تاريخ، ص ٧٤ - ٧٥.
(٣) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٥.
(٤) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٨٢.
(٥) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٤.
(٦) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٨ - ٧٩.
(٧) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٨.
(٨) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٨٠.
(٩) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٦ - ٧٨.
ان مفهوم (المشروع الحلال لدى الكواكبي يرتبط بالعمل المنتج أي «باحرازه من بذل الطبيعة أو في مقابل عمر أو في مقابل ضمان»).
(١٠) يضرب الكواكبي مثال «ايرلندا على استبداد كبار الملاك ويبدي اعجابه بالاصلاحيين الزراعيين الصيني والروسي، انظر صفحة ٧٦ - ٧٧».
(١١) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٥.
(١٢) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٧٦.
(١٣) ظن الكواكبي ان الملكية العقارية الفلاحية الصغيرة تؤدي إلى جعل «الأرض» ذات ملكية اجتماعية، لا اشتراكية عمومية، على حد تعبيره، أما في الواقع فان تحقيق ما أمل به الكواكبي، لم يكن ممكناً ان يعني الانتقال إلى حياة «الاشتراك العمومي» أو «الاشتراكية». بل كان من شأنه ان يصفي العلاقات الاقطاعية ويعجل بتطور الرأسمالية. وبذلك يبدو الكواكبي منسجماً إلى حد بعيد مع المذهب «الشعبي» الروسي، بغض النظر عن تعرفه النصي عليه.
(١٤) تبرز بعض الدراسات العربية فكرة «الاصلاح الاسلامي» أو «الخلافة العربية» كاشكالية محددة لخطاب الكواكبي. والواقع ان الاشكالية المحددة لخطابه هي إشكالية «الديمقراطية» والمجتمع المدني. وقد كانت أفكاره الاسلامية والشرقية

والعربية بمثابة بنيات فرعية عن البنية الأساسية المتحكمة بخطابه وهي بنية الديمقراطية بمعناها العميق الذي أشرنا اليه في مقدمة الدراسة.

(١٥) الكواكبي، أم القرى، ص ٥٨.

(١٦) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٥٦.

(١٧) «وعندي ان داء نا الدفين، دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهال المعممين» المصدر السابق، ص ٥٣.

(١٨) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ١٨.

(١٩) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢٠) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢١) الكواكبي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٢٢) الكواكبي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٢٣) الكواكبي، أم القرى، ص ١٠٧.

(٢٤) الكواكبي، أم القرى، ص ١٠٦.

(٢٥) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢٦) الكواكبي، الطبائع، ص ٣٢.

(٢٧) كوتلوف، تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، ترجمة سعيد أحمد، دمشق، ١٩٨١. ص ٢١٤. عرضت الأفكار الاصلاحية الاسلامية اصحابها إلى تهمة «الهرطقة» وهي تهمة قاتلة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وكانت «الوهابية» في هذه الفترة مساوية في الفهم الديني الرسمي لـ«الهرطقة» وبدءاً من عام ١٨٧٨ طبقت إدارة عبد الحميد احكاماً جديدة لـ«قانون المطبوعات». حيث كان ممنوعاً على الصحافة استخدام كلمات «الدستور» و«الثورة» و«الاستبداد» و«مجلس النواب» و«مجلس الشيوخ» و«الحكم الذاتي» و«الحرية» و«القنبلة» و«الديناميت». كما شملت قائمة الممنوعات كتب فولتير وروسو وراسين وكورنييل وشكسبير وهوغو وزولا. وأغلقت إحدى الصحف البيروتية لمجرد استخدامها عند وصف روما لكلمة «الخلافة الباتريسية» كترجمة لمصطلح «البابوية»، ورأت الرقابة المركزية في استنبول في ذلك محاولة لبث فكرة ضرورة نقل مركز الخلافة من استانبول إلى روما بشكل مقنع. كوتلوف، ٢١٦.

(٢٨) الكواكبي، الطبائع، ص ٢١ - ٢٢.

كان الكواكبي على قناعة بأن «الدين أقوى تأثيراً من السياسة» الطبائع ص ٢١، وحرص على التأكيد «ان اصلاح الدين أسهل مثالاً وأقوى وأقرب طريقاً للاصلاح السياسي» الطبائع ص ٢٢. من هنا تصور الكواكبي ان نهضة شعوب الشرق يجب ان تبدأ بالاصلاح الديني على غرار التجربة «البروتستانتية»، فدعا «الشرقيين اجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين واسرائيليين وغيرهم» لـ«تجديد النظر في الدين فيعيدون النواقص المعطلة ويهذبونه من الزوائد الباطلة» إذ ان «كل دين

يتقادم عهده يحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البريء» الطبائع، ص ١٠٨.
ويرى الكواكبي ان الاصلاح الديني على أساس «الاصول» ونبذ المزيدات» بين الحقيقة الجوهرية التي تقوم عليها كل الأديان اليهودية والمسيحية والاسلامية وهي حقيقة «التوحيد». وقد شغلت هذه الحقيقة اهتمام الكواكبي إذ سمّي جمعيته «أم القرى» باسم «جمعية الموحدين». فقد «بنى الاسلام بل وكافة الأديان على لا إله إلا الله» الطبائع ص ٤٤. ويرى الكواكبي انه «جاء الإنجيل... مؤيداً أيضاً لناموس التوحيد» الطبائع، ص ٢٤، ولكنْ الدعاة المسيحيون الأوائل لم يستطيعوا ان يقنعوا «الاقوام المنحطة» (أي المتخلفة عن «الأمم المترقية») بان «الأبوة والبنوة صفتان مجازيتان يعبر بهما عن معنى لا يقبله العقل إلا تسليماً كمسألة القدر في الاسلامية، بل تلقوها منهم بمعنى توالد حقيقي لأنهم كانوا قد ألفوا الاعتقاد في بعض جبابرتهم آنهم أبناء الله فكبر عليهم ان يعتقدوا في عيسى عليه السلام صفة هي دون مقام أولئك الملوك» الطبائع، ص ٢٤.

(٢٩) الكواكبي، الطبائع، ص ٢٠.

(٣٠) يحيي الكواكبي هنا الفتوى التي اصدرها علي بن طاووس والعلماء المسلمون في عصره، عندما فتح هولاكو بغداد وأمر باستفتاء علمائها. أيهما أفضل «السلطان الكافر أم السلطان المسلم الجائر».
كان لاستخدام هذه الفتوى ايديولوجيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وظيفة ايديولوجية سياسية محددة، في الصراع ضد السلطان المسلم عبد الحميد الثاني والذي كان جائراً ككل طاغية شرقي. إذ ان من شأن هذه الفتوى رفع الحصانة الدينية الايديولوجية عن السلطان المستبد، وبالتالي إسقاطه من حيث هو رمز يلتف عليه المؤمنون. إذ من المعروف ان السلطان عبد الحميد تبنى فكرة «الجامعة الاسلامية» ودعا شعوب الشرق المسلمة. للالتفاف حوله بوصفه السلطان - الخليفة، وحامي «دار الاسلام».

(٣١) الكواكبي، أم القرى، ص ٢٣٧.

(٣٢) يرى الكواكبي ان الدولة الاسلامية الأولى هي بمقاييس العصر دولة ديمقراطية و«لا يوجد في الاسلامية نفوذ ديني مطلق في غير مسائل إقامة. الدين» الطبائع، ص ٢٨.

(٣٣) الكواكبي، أم القرى، ص ٣١ - ٣٢.

(٣٤) الكواكبي، الطبائع، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٥) الكواكبي، الطبائع، ص ٢٥.

(٣٦) الكواكبي، أم القرى، ص ٢٣٦. ويخضع «الخليفة» هنا إلى «هيئة شورى امة من نحو مائة عضو منتخبين من قبل جميع السلطنات والامارات الاسلامية وتكون وظائفها منحصرة في شؤون السياسة العامة الدينية فقط» «وفي كل ثلاث سنين يعاد تجديد

البيعة» إذ لم يتعدَّ الخليفة «شرطاً» منها وتكون مهمة «الخليفة» تنفيذ قرارات هيئة الشورى. أما السلطة السياسية فهي محدودة في إطار الحجاز وحسب، وخاضعة لـ«شورى خاصة حجازية» انظر أم القرى: ص ٢٣٤ - ٢٣٦.

(٣٧) الكواكبي، الطبائع، ص ١٥٣.

(٣٨) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٤. ويطرح الكواكبي ذلك بصيغة التساؤل الذي يتضمن اجابته (مبحث ما هي الأمة).

(٣٩) الكواكبي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها. (مبحث ما هي الحكومة).

(٤٠) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٤ - ١٦٥ (مبحث ما هي الحقوق العمومية).

(٤١) الكواكبي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها (مبحث التساوي في الحقوق).

(٤٢) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٥ (مبحث الحقوق الشخصية).

(٤٣) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٤٤) الكواكبي، المصدر السابق، ص٩٥ - ٩٦.

(٤٥) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٤٦) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٧ (مبحث المراقبة على الحكومة).

(٤٧) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٨ (مبحث تأمين العدالة القضائية) و(مبحث حفظ الدين والآداب).

(٤٨) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٦٩ (مبحث كيف توضع القوانين).

(٤٩) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٧٠ (مبحث التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم).

(٥٠) الكواكبي، المصدر السابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.

رغم هذا النص العلماني الخالص والصريح القول بفصل الدين عن الدولة، فان بعض الدراسات الاستشراقية والعربية تنكر علمانية الكواكبي. ومن هذه الدراسات، الكتاب الذي أصدره مجيد خدوري رئيس معهد دراسات الشرق الأوسط في جامعة جون هويكنز الامريكية والذي يحمل عنوان «الاتجاهات السياسية في العالم العربي»؛ الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٨٥. حيث يشير خدوري إلى ان الكواكبي كان في «طليعة» الرافضين لـ«فصل الدين عن الدولة» ص ٣١.

غير ان الكواكبي لا يدع للشك في انه يدعو لفصل الدين عن الدولة، الطبائع، ص ١٧٠ (مبحث التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم). وهي الفكرة التي لم يوافقه عليها المنور السوري والمصلح الاسلامي رشيد رضا صاحب «المنار». فقد كان الكواكبي كسائر زملائه المنورين الاتراك متأثراً إلى حد بعيد بـ«روح القوانين» لمونتسكيو والذي أكد فيه انه «لدى الترك، حيث السلطات الثلاث في قبضة السلطات يسود استبداد فظيع». بل كان مبدأ «فصل الدين عن الدولة» الاطار الايديولوجي الفعال للصراع السلطان - الخليفة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، من هنا انطوى هذا المبدأ على أهمية عملية بحد ذاتها. من هنا يحصر

الكواكبي الدين في مهامه الروحية ويتصور سلطة الخليفة كسلطة روحية اسمية. ويؤكد في «أم القرى» على ان «الدين شيء والملك شيء آخر» وان «الدين غير الملك». فيحاول ان ينزع صفة المرجعية الدينية عن السلطان - الخليفة مؤكداً ان «خدمة الحرمين ولقب الخلافة ورسوخ الملك ووفرة القوى كلها لا تكفي المرجع في الدين». ويمضي الكواكبي بعيداً في الرد على ادعاء السلطان لقب الخلافة، ويشير في سبيل تجريده منه إلى ان الخليفة يجب ان يكون عربياً قرشياً وان تكون سلطته روحية بحتة.

(٥١) الكواكبي، الطبائع، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥٢) يقول الكواكبي «متى رأى «أي الغرب - الباحث» فيكم استعداداً واندفاعاً لمجاراته أو سبقه ضغط على عقولكم لتبقوا وراءه شوطاً كبيراً كما يفعل الروس مع البولونيين واليهود والتاتار: وكما هو شأن دول الاستعمار» الطبائع، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥٣) وجهت عقدة الشعوب المقهورة منظور الكواكبي للغرب، إذ تصور ان العالم في عصره ليس واحداً بل ينقسم إلى عالمين هما الشرق والغرب، «وبينهما التباين في الغرائز والاخلاق» الطبائع، ص ١٠٦.

فـ«الجرماني مثلاً جاف الطبع» و«اللاتيني مطبوع على العجب والطيش» أما «أهل الشرق فهم أدبيون ويغلب عليهم ضعف القلب وسلطان الحب والاصغاء للوجدان» الطبائع، ص ١٠٦.

ورغم ذلك فان موقف الكواكبي من الغرب اتسم بالتناقض. إذ يخاطب الغرب أحياناً كشقيق للشرق، الطبائع، ص ١٤٨. ويرى ان للشرق فضلاً سابقاً على الغرب، حيث إلى درجة دعوة الغرب لـ«ندب بعض شيوخ احراره لاعانة» «بعض أولاد أخيه» الطبائع، ص ١٤٨. ويحذر الكواكبي الغرب من فقدانه للدين والذي يهدد الغرب حسب الكواكبي بـ«الخراب القريب» وبـ«الفوضيين» ويرى الكواكبي «يا غرب لا يحفظ لك الدين غير الشرق إن دامت حياته بحريته» ويمكن التساؤل هنا عن الغرب الذي يخاطبه الكواكبي. فقد كان من اعداء التيار الالحادي في عصر الانوار، شأنه في ذلك شأن جمال الدين الافغاني. وحاول ان يبرهن للمسيحيين ان إدعاء الغرب حمايتهم لاسباب دينية باطلة، إذ ان الثورة الفرنسية طاردت رجال الدين وقضت على الدين، ولا يخفي الكواكبي رفضه هذا للغرب المعادي للدين كـ«مؤسسي جمهورية الفرنسيس» الذين «تمسكوا بمعاداة كل دين» الطبائع، ص ١٠٧.

(٥٤) الكواكبي، الطبائع، ص ١٠٨.

(٥٥) ولد عبد الرحمن الكواكبي في حي «الجلوم» في حلب عام ١٨٥٤، ونشأ في اسرة اريستوقراطية دينية كانت قد شغلت منصب «نقابة الاشراف» (وهم السنة الذين ينتسبون إلى آل البيت). وقد تلقى الكواكبي تعليماً تقليدياً في الكتاتيب والمدارس الاسلامية في حلب التي اقتصر منهاجها على تعليم القرآن والحديث والفقه واللغات

العربية والفارسية والتركية التي كانت تدرس بطريقة لا تكاد تختلف فيها عن الطريقة التي كانت تدرس فيها في عصر الغزالي، حيث تلخصت مهمة هذه المدارس في تخريج طلابها ليلتحقوا بسلك «العلماء» والذين كانوا بمثابة «إكليروس» إسلامي يخدم السلطان ويتمتع بمهابة اجتماعية للغاية في اوساط المؤمنين. ويشير كامل الغربي (خريج هذه المدارس وصديق الكواكبي) إلى انه لم يدرك طوال حياته نابغاً من مجاوري هذه المدارس سوى نفر قليل.

(٥٦) تكونت النزعة «العثمانية الجديدة» في سياق عملية «التنظيمات»، وأصبحت في ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر معياراً لمفهوم المثقف المتنور. انطلقت هذه النزعة من مبدأ تجديد الامبراطورية على أساس تحويلها إلى ملكنية دستورية، وكانت تؤمن بالقدرات الكبرى لكلمة «الدستور» التي مثلت جوهر موقفها من «الدولة». سرع تشكيل جمعية «العثمانيين الجدد» عام ١٨٦٥ من نفوذ هذه النزعة وانتشارها ونادت بمبادىء «الحرية والاخاء والمساواة». وبذل «العثمانيون الجدد» جهوداً خاصة لاثبات عدم تناقض مبادىء «الدستورية» مع «القرآن» وابرزوا الافكار الدستورية بوصفها واردة في القرآن. وقد ورد في أحد نداء ات «العثمانيين الجدد» (لو كان في الامبراطورية العثمانية - بدلاً من المستبد - ملك حكيم، يعتمد على مجلس استشاري، يتألف من نواب عن كافة الشعوب والديانات، لكان لا يزال بالامكان انقاذ بلادنا... ان المبدأ الاساسي للاسلام يكمن في اعتبار السلطان مجرد مندوب عن الشعب، ينبغي عزله، إذا انتهك حقوق الشعب» أورده ليفين في: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨، ص ٦٢.

(٥٧) كان المثقفون والمنورون العرب في سبعينات القرن التاسع عشر أمثال البستانيين وفرنسيس مراش... الخ يفكرون على أساس النزعة «العثمانية الجديدة». وقد دعم «العثمانيون الجدد» ونشاط الحركة الثقافية التنويرية العربية وشجعوها إلى أقصى حد، فكان «مدحت باشا» الضيف الدائم لـ«الجنان» البيروتية، بل إنه ساهم بتحرير بعض اعدادها، مثلما تبين اعداد الجنان (١٨٧١) أن راشد باشا أمر متصرف بيروت باعطاء «الجنان» حريتها الكاملة وعدم التعرض لما تنشره.

(٥٨) عمل الكواكبي كموظف عثماني، إذ ترأس «بلدية حلب» وتولى مسؤوليات في لجان المعارف والمالية والاشغال العامة والأراضي الاميرية. كما كان مديراً لـ«البنك الزراعي» ورئيساً لـ«غرفة تجارة حلب ومحكمتها»... انظر بهذا الصدد الدكتور سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

(٥٩) يشير «عضو جمعية عربية سرية في كتابه «ثورة العرب الكبرى ١٩١٦»، نشر عام ١٩١٦، حماة. إلى ان «شبان الترك.. الذين لجؤوا إلى مصر... دبروا مع بعض المقامات العالية مكيدة لارهاب عبد الحميد وحمله على إعادة القانون الاساسي. وتلك المكيدة هي تخويفه من خلافة عربية وتصوير تلك الخلافة له في صورة الحقيقة»، ص ٢٤. ومؤلف هذا الكتاب هو أسعد داغر.

(٦٠) لمزيد من التفصيلات عن شيوع فكرة «الخلافة العربية» في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، انظر: ليفين، ص ١٥١ - ١٥٢، كوتلوف، ص ٤١٨، ألبرت حوراني، ص ٣١٩ - ٣٢٣.

(٦١) عن وثائق تاريخية من حلب، فرديناند توتل، المطبعة الكاثوليكية، ج، بيروت. ويورد توتل رسالة لـ«سكين» في عام ١٨٥٨ يقول فيها «ومما يجدر بالذكر هو ان كره العنصر العربي في هذه الجهة من البلاد السورية للضباط الاتراك وجنودهم عموماً ليس بأقل من تعصبهم ضد المسيحيين.. ويظهر ان المسلمين سكان شمالي سوريا يعللون آمالهم بالانفصال عن جسم السلطنة العثمانية وتأليف دولة عربية جديدة تحت سيادة شرفاء مكة» توتل، ص ٩٦.

(٦٢) كان الاجانب في حلب يمارسون السياسة إلى جانب التجارة، سوفاجيه، حلب، «باريس» ١٩٤١، ص ١٩٢ (بالفرنسية) وبعد افتتاح «قناة السويس» غادرت الجاليات الأجنبية حلب باستثناء الجاليات الفرنسية والايطالية، الدباغ: ص ٢٩. ومن الأسر الايطالية التي استوطنت حلب أسرة «المركوبلي» و«صولا» الدباغ: ص ٢٩. وشغل أفراد اسرة بيجيوتو اليهودية الايطالية «ست قنصليات من عشر» ألبرت حوراني، اوردته الدباغ: ص ٣٠. وربطت الكواكبي علاقات وثيقة بممثلي ايطاليا في الشرق الادنى: كوتلوف، ص ٤٢٠. وقد كان يوجد في عدد من المدن السورية ولاسيما في حلب من بين المستوطنين الايطاليين في نهاية القرن التاسع عشر عدد من اتباع «ايطاليا الفتاة» المنحدرة من جمعيات الكاربوناريين، كوتلوف: ص ٢٥٤.

(٦٣) علي أدهم، متزيني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٠٠.

(٦٤) علي أدهم، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٦٥) علي أدهم، المصدر السابق، ص ١٩.

(٦٦) الكواكبي، الطبائع، ص ٣.

(٦٧) أحمد أمين، زعماء الاصلاح في الاسلام، ص ٢٥٨.

(٦٨) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٧٧، ص ٣٢٤.

(٦٩) ليفين، ص ٩٩. ترجم ليفين كتاب «طبائع الاستبداد» إلى اللغة الروسية عام ١٩٦٤. ويبدو ان ترجمة الروسية هي المعتمدة في اوساط الاستشراق السوفييتي، كما يلاحظ من اعتماد كوتلوف عليها.

(٧٠) الكواكبي، طبائع، ص ٦.

(٧١) انظر: د. سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، دار المعارف بمصر، دون تاريخ، ص ١٩.

(٧٢) الكواكبي، أم القرى، ص ١٦٨.

(٧٣) «المؤيد» منها خصوصاً لصاحبها الصحفي العصامي علي يوسف الوثيق الصلة بعباس الثاني.

(٧٤) الدهان، ٥٧.

(٧٥) كوتلوف، ص ٢٥٥.

(٧٦) الكواكبي، أم القرى، ص ٦٣.

(٧٧) أفادنا الدكتور عبد الرحمن الكواكبي بأن الباحثين بالغوا كثيراً في قضية «نقابة الاشراف» إذ ان هذه النقابة في سبعينات القرن التاسع عشر أو حتى قبلها بزمن لابأس به لم تكن في أسرة الكواكبي. ولكن اشراف حلب كانوا يشكون دوماً بادعاء أبي الهدى الصيادي انتسابه للاشراف.

(٧٨) جورج انطونيوس، يقظة العرب ترجمة د. ناصر الدين الأسدود. احسان عباس. دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٨٠، ص ١٧٠. ويذكر انطونيوس المتحمس لافكار الكواكبي القومية ان «اصدقاء ه الحقيقيين هم الفقراء، وليس هناك من عمل في حياته أدل على حقيقة طبيعته من المكتب الذي اسسه على نفقته الخاصة في حلب ليقدم المشورة القانونية والعون مجاناً للفقراء من جميع الطوائف - ص ١٦٩».

غير ان توصيف انطونيوس بعد عن الحقيقة، اذ ان الكواكبي عمل كمحامٍ دافع بكل الوسائل القانونية بما في ذلك استخدام الصلات العائلية، عن «الأعيان» الذين ضغط عليهم الولاة العثمانيون بشكل دائم بغية الحصول على المال. فمن الأمور الثابتة اصطدام الكواكبي بوالي حلب جميل باشا. اذ طبقاً لرواية الشيخ كامل الغزي مؤرخ حلب الكبير فان جميل باشا طلب من أسرة آل كتخدا عندما توفي عميدها مصطفى آغا مبلغ «خمسة آلاف ذهب عثماني زاعماً انه يقبلها منهم باسم إعانات تحويلات الاستقراض الداخلي، فامتنعوا عن دفع المبلغ لانه أكثر بكثير من المبالغ التي يتقاضاها من أمثالهم» وعندما ابوا ان يدفعوا له شيئاً «أخذ يضايقهم ويعرقل أعمالهم ويسلط عليهم مزارعيهم في ضياعهم» كامل الغزي، مجلة الحديث، العدد السادس والسابع، السنة الثالثة، حزيران وتموز ١٩٢٩. انظر بهذا الخصوص أيضاً الدهان، ص ٢٣ ويبدو ان جميل باشا سجن أحد وجهاء أسرة كتخدا، (الدهان، ص ٢٣)، حيث تبنى الكواكبي الاتصال بالباب العالي واطلاق سراحه. وقد قام «الأعيان» من أسرة كتخدا بتنظيم تكتل لكبار اعيان حلب، كان من بينه نفعي بك الجابري الذي «اشتهر بمجاهرته العداء للسلطان» وكان ممثل ولاية حلب في مجلس المبعوثان، وأدى استمرار الصدام ما بين «الأعيان» وجميل باشا إلى اضطرار السلطان لتنحية الوالي المتنور وارساله والياً إلى الحجاز.

إن اصطدام الكواكبي بـ«جميل باشا» لا يفسره إلا دفاعه عن مصالح «كبار الملاك» «الأعيان». ولم يكن مستبعداً ان يكون «القرض الداخلي» من «الأعيان» الذي طلبه جميل باشا، هو من أجل تطوير حاجات المدينة على نحو ما. فقد كان جميل باشا والياً متنوراً ومشبعاً بمبادىء المجتمع المدني، فكان أول والٍ افتتح المدارس

المدنية العلمانية والشوارع الواسعة والاحياء الجديدة كحي الجميلية الذي يحمل اسمه إلى الآن. كما كان في الآن ذاته من وجوه «العثمانيين الجدد» وعضواً فخرياً في الجمعية العلمية السورية «في طورها الثاني».

(٧٩) الدباغ، ص ٨٢ - ٨٣. وفي ضوء ذلك من غير المستبعد إطلاقاً بل من المرجح ان تكون «الشهباء» قد عملت كصوت لـ«كبار الأعيان» الذين دافع عنهم الكواكبي في مواجهة الفروض الضريبية للولاة، وسياسة السلطة المركزية بشكل عام.

(٨٠) كوتلوف، ٤٢٦.

(٨١) الدهان، ص ٢٣.

(٨٢) افتخر أبو الهدى الصيادي بالعرب ورأى فيهم «خير أمة أخرجت للناس»، تزدهي بها العلياء، وفطنتها المجد. انظر قسطاكي حمصي، ادباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، مطبعة الضاد، حلب، ١٩٦٨ - ١٩٦٩، ص ١٨٩.

(٨٣) الكواكبي، أم القرى، ص ٢٣١.

(٨٤) الكواكبي، أم القرى، ص ٢١٧.

(٨٥) الكواكبي، المصدر السابق، ص ٢١٣.

* * *

نصوص مختارة

١ ـ جبرائيل الدلال

العرش والهيكل

مواعظ وحكم:

عسرت لك الأيام في تجريبها ... وسرت بك الأوهام إذ تجري بها
ومضت أويقات الهنا وتلاعبت ... أيدي سبا ببعيدها وقريبها
فالام تعرض ناسياً ذكر البلى ... وعلام تغريك الحياة بطيبها
واللمة الشمطاء تنذر بالفنا ... وتشيب صفو صفائنا بمشيبها
ولّى الشباب وأخلقت أثوابه ... واحسرتي لنضيرها وقشيبها
وتجشّمت هول الزمان وجوهنا ... وعن النضارة بدلّت بشحوبها
والشمس تسطع في أوان شروقها ... والإصفرار يكون عند مغيبها
وحياتنا بشرورها وغرورها ... كسفت فكان شروقها كغروبها
فكأنها لجج تخوض عبابها ... وسوابق تجري على يعبوبها
فاذا دعتك دواعي اللهو اتئد ... بعداً لسامع صوتها ومجيبها
ربّ النهى من صمّ عن تصويتها ... وأخو الحجى من ضلّ عن تصويبها
تصفو الحياة مع الشبيبة برهة ... ويروق كأس العمر عن مشروبها
ومع المشيب تمضنا أكدارها ... واخشيتي من مرّ طعم رسوبها
ركدت وقد كمن البلاء وشره ... برحيقها ورسا بصافي كوبها
من دأبها عطل الكريم وسلبه ... جمحت فما تنفك عن أسلوبها
عجباً لها إن كان أول أمرها ... هذا النكال فما ترى بعقيبها

لا تتــقي الأحــداث سطوة مــالك ... ويصــمــتــهــا حكم لمن يدري بهــا
فـالعرش أفـصح مخبر بخطوبها ... والنعش أصلح منبـر لخطيــبــهــا
وبسلبـهـا حـال الخليـقـة أوجبت ... حصر الفصيح بها وعي طبيبها
جبتُ البلاد فـما نعمت بشرقـها ... وبغـربهـا وشـمـالهـا وجنوبهـا
فـبكل قطر شـاع لفظ كـرورها ... وبكل مـصـر ذاع فـرط كـروبهـا
بخلت بجـبـر كـسيـرها وأبت فكا ... ك أسيـرها، ضنت برد سـبيـلهـا
وأولو النهي تبكي لحـالة جـاهل ... مــتــعـاقل بعـيــونهـا وقلوبهـا
إن الطبـيـعـة أودعت مكتـومـهـا ... في صـدر عـالمهـا وذهن أديبـهـا
لا يحـزن الراسي شقـا مطعـونها ... كـلا ولا الآسي أسى مـضـروبهـا
هل يوجـد المعـدوم من تحـضـيـرها ... أو يعـدم الموجـود من تغـيـيـبهـا
أبداً لعـــمــري كل ذاك تحـــايل ... يبـدو لغـمـر ضل عن مـحـجـوبهـا
لكنهــا تأتي بما يتــوهم الرائي ... عـجـاباً من جـمـود حـبـيـبـهـا
فـتـبـاعـد الأجـرام في تحليلهـا ... وتسـاعـد الأجسـام في تركـيـبهـا
ضاعت على الجـهلاء غـايتهاً وقد ... ضاعت على العقلاء نفحة طيبها
خفـيت عن الحمقي غـوامض أمـرها ... وأولو النهى علموا حقائق صوبها
وعـدوا بخـافي سـرها وجـلاتـهـا ... وغـذوا بصـافي درها وحليـبـهـا
لكن أكــثــرهم لسـوء الحظ قـد ... بلغـوا من الدنيـا أقلّ نصيـبـهـا

* * *

وصف رجال الدين:

كل الأنام وإن تبـاين حـــالهـــا ... فـالمال جل القـصـد من مطلوبهـا
فلكسـبـه أحـبـار رومـا وزّعت ... للناس كـفـارات غـفـر ذنوبهـا
ولأجله القـسـّان في بيـعـاتهـا ... باعت ذخـائرها وعـود صليـبـهـا
وبطارك ومطارن إذ مـــخـــرقت ... حـصلت لما أفكت على مرغـوبهـا
ثم ادعـت زوراً بخـــافي قـــدرة ... ومـــزية علوية تسـطو بـهـــا
زعـمت تسلسل سلطة أذنت لهـا الـ ... ـرسل الكرام بمنعـهـا أو سـيـبـهـا

ما بالها عجزت عن الأبيات حيـ ... ـث خلافة الأفعال في تنويبها
عميت عن الخشب الذي بعيونها ... وقذى الأنام رأت ونزر عيوبها
فهي الذئاب وإن تردت حيلة ... بلباس حملان وظاهر ثوبها
بسوادها تنساب فهي أساود ... تسعى لتنفث سمها بلبوبها

تعاليم المسيحية :

وتقول إن الله قامت ذاته ... بثلاثة يقضي النهي بوجوبها
من ضاقت الأكوان عن أن تحويـ ... ـه كلها بفسيحها ورحيبها
قد جاءنا متجسداً من ابنه ... ولدته حقاً كابنها وربيبها
والناس قد قتلوه ظلماً ثم قام ... وفر من غصص الجحيم وصوبها
وبذاته وجميعه وصفاته ... وكمال عزته وسامي نوبها
يعنو لها متنازلا عن عرشه ... بصلاتها أبداً وفعل عجيبها
وبأن مالي الكون يحضر صاغراً ... في خبزه تبلى بمضغ رغيبها
حاشا وجل جلاله عن مثل ذا ... وتنزهت أوصافه عن ريبها
فلقد تسامي شأنه عن شيبها ... ولقد تعالى قدره عن ذيبها

* * *

التوراة:

جاءت بأسفار غدت تهذي بها ... زعمت وجود الحق في تهذيبها
والعقل دلّ على صريح ضلالها ... والرشد يهدينا إلى تكذيبها
وصواب ذي العقل السليم بطبعه ... يأبي قبول السهل من تصعيبها
ينبي سخيف النص عن تزويرها ... ومناقضات القول في ترتيبها
وإذا افترضنا الصدق في أخبارها ... ووجود محض النصح في تأنيبها
أو أن كل خُرافة بحديثها ... تنبي عن الآتي برجم غيوبها
فنرى الرموز بها أتت بخشونة ... قد تشمئز النفس من تقليبها

كالفتك بالمغلوب دون ترأف	وكذبحها الإخوان في تأديبها
وغلاظة الأفكار فيما أوردت	وقذارة التكهين في تقريبها
فكأن كهنتها بهيكل ربها	غلمان مجزرة لدى مربوبها
حيث الذبائح والصعائد دهنها	مع شحمها وعظامها وكعوبها
نسيت جميل الصبر بعد مصائب	وإياب خيرات إلى أيوبها
ووجود خلق لا تعد لكثرها	من نسل يوسفها ومن يعقوبها
وقد اصطفاها أمة محبوبة	باري الخليقة دون كل شعوبها
وأنالها بالوعد أحسن بقعة	بالأرض تنعم في امتلاك خصيبها
فاستعبدتها أهل مصر بجورها	قسراً لتعمل بالأجرّ وطوبها
ودعا لموسى الله من عليقة	لهبت ولم تحرق بحر شبوبها
واختاره لخلاص أمته من الأسر	المهين وشد عزم رغيبها
بسيوف إعجاز أراعت أهل مصـ	ـر وأرغمت أبطالهم بضبيبها
فسطا على صحرائها بخوارق	نكبت بها وعلا ضجيج نحيبها
ذكروا بأن الله أوصى أمة اسـ	ـرائيل يوم خروجها وغروبها
أن تستعير متاع جيران وتهـ	ـرب كاللصوص بمالها وذهوبها
ومن العجيب بأنها مع كثرها	عدد وبطش شجاعها وغضوبها
ومساعدات الله في إبلائه	أضدادها قهر بأم رقوبها
وحوادث وكوارث ونوازل	نالت بها فوزاً على مشجوبها
أودى بها هرباً وساعده يسا	عد سيرها في وخدها وخبيبها
وختام ذا النصر المجيد لأمة	نسبت له ومضى زمان شعوبها
شق البحار أمامها لتجوزها	ربة وتنجو من أذى مغلوبها
وقد اهتدت في التيه حيث عن الأما	ن وأصبح الأعوان حظ طلوبها
بعمود نار كان فوق خيامها	يبدو ليجلى الشك عن مذبوبها
فيدلها بالسير إما قوضت	وينيرها في الليل في تطنيبها
ودعاء موسى أمطر السلوى لها	والمن قوتا فيه سد سغوبها

وعـصـاه قـد أجـرت لـهـا من صـخـرة		صـافـي المياه طغت بفيض سكوبهـا
نزل الإله على الجـبـــال لـه وأعطا		ه الشـــريـعـــة وهـو في شنخــوبهـــا
مكتـوبـة بأصـابـع الخـلاق في الأحـ		ـجـار فـهــو مليّن لصليـبـهــا
وكـذاك إرمـيـا بفضـل عـجـيـبـة		حل الدمـار بسـورها وصـقـوبهـا
نفـخـوا بأبواق وطافـوا حـولهـا		فـتـقـوضـت دكّا لهـول صخوبهـا
ومع الجـواسـيس الألى نزلوا بهـا		قـد خـامـرت راحـاب في ترحـيـبـهـا
وكذا ابن نون توقفت شمس الضحـ		ى بصلاته عن سيـرها وغيـوبهـا
ليـتـم الفـتـك الذريع بفـيـئـة		شجعت وخاب السعي مع تدريبها

* * *

عود إلى القسيسين:

وعلى أضـاحيك كذا استندت وقد		ترجـو نوال النصـر من ترغيـبهـا
وأتت تكابر بـاخـتــراع زخـارف		تبـغي اجـتـلاب النفع من تجنيبـهـا
وعـــدت بجنات النعـــيم لطائع		وتوعـدت بالنار في ترهيـبـهـا
حيث الشيـاطين التي تغـوي الورى		تسطو على الهلكي ببـعلزبوبهـا
لما رأت شـمس التـمـدن أشـرقت		وضـلالهـا يبـغي دوام قـتـوبهـا
بمحـاورات الشـهم فـولتير التي انـ		ـدفـعت مـيـاه الحق من أنبـوبهـا
فـيـهـا قـد افـتـضـحت وبانْ سقامـهـا		وبدا خـفي جـراحـهـا وندوبهـا
إذ عن صـراط الحق ذاع مـسـيـرها		وإلى احـتـشـاد المال فـرط لغـوبهـا
وأراعـهـا منه تهـدم عـرشـهـا		وتزعـزع الأركـان بعـد رتوبهـا
هرعت لتـدرك فـائتـاً فـتـرده		هيـهـات قـد ولّي زمـان رحـوبهـا
قنطت وقـد أبدي الهـدى بهـتـانها		كـقنوط نفس من فـراق حبيـبهـا
جـزعت بحـزن لابتـذال حـجـابهـا		وتهـتك الأسـتـار عن مكذوبهـا
عـبـراتهـا تجـري لعـابر وقـتـهـا		مع لطم أوجـهـهـا وشق جـيـوبهـا
جـمـعت برومـا جـمـعـهـا وتقـاطرت		تدعـو التئام أولى الدها بضغيبهـا

وتصيح يا أهل الكنيسة بادروا ... لقيام دعوة ربكم مصلوبها
يا دار ندوتنا لفحص الدين هل ... من عودة يرجي رجوع مريبها
أيام نسلب مال من كفروا ... ونحرق جسم عاصينا بحر لهيبها
فالدين مفتقر لحل مشاكل ... وخلاص قائبة له من قوبها
لنرى مبادىء رأينا منبشة ... في الأرض فاسد قولها كمصيبها
تسري بمن جهلوا حمياً وهمها ... ويدب في الحمقى ردي دبيبها
وبكل ذا ترجو ثبات دعائم ... مادت بها ودنا أوان ذهوبها
تسدي الثناء لكل فدم دأبه ... تأييدها والقرع في ظنبووبها
فتحوم كالغربان تنشد فائتاً ... منها وقد ملىء الفضا بنعيبها
إن اختفاء النور مهما حاولت ... رتق الفتيق وأين سد ثقوبها
والله عالم سرنا لا يرتضي ... فيما افترت ويسرّ في تخييبها
كل البلايا والشرور أتت بذي الدنـ ... ـيا وها التاريخ في تخريبها

* * *

الانتقال إلى السياسة:

وكذا الملوك فليس ينكر ما جرى ... فينا من استبدادها ووثوبها
أو جور من فتح الممالك عنوة ... وبغي على سكانها وغريبها
فبنصره خذل العلوم وأخربت ... تلك البلاد جيوشه بحروبها
أودى بأسباب المعيشة بطشها ... وعلى التجارة سدّ أصل دروبها
نزل البلاء على الفلاحة والبوا ... ر فأمحلت بغراسها وحبوبها
وتقشعت سحب النجاح وإن سقت ... تلك السباخ المزمن شؤبوبها
ذبح العباد على الوهاد بظلمه ... وسقى المهاد دماءها عن صوبها
فذوت جرائيم الفلاح لعسفه ... وبدا لما سقيت جفاف رطيبها
فلم الخضوع لذي البغاء ومالها ... عجباً تتيه بتاجها وقضيبها
أم كيف نحمل جورها ونقاد رغـ ... ـماً مرتضين بغمرها كتحبيبها

وبما نرى فضلت على كل الورى   وسمت على تحريرها ولبيبها
باللحظ أم بالسمع أم بالذوق أم باللمـ   ـس أم بالشم فضل حسيبها
هل أنها إلا أناس مثلنا   وبنا ومنا العزم في تغليبها
فالجيش من أولادنا لقتالها   والبذخ من أموالنا لمعيبها
حازت نفائس ما يرى فوق الثـ   ـرى وتفاخرت بمتاعها وأتوبها
الخز والديباج أضحى لبسها   وغدت كرام الخيل من مركوبها
فتنافست فيما حوت من سابق   وتمتعت بنجيبها وجنيبها
لولا اختلاس الكل من أتعابنا   لغدت تموت بجوعها وبلوبها
ولكنت تنظر كيف دون مساعد   تسطو وأي مهابة لرهيبها
إذ في الوغي يبدو نبو ضرابها   ويبان في الهيجاء جبن ضريبها
لكنها بالمكر سادت مذ غدت   كل الملا تعنو لبطش مهيبها
وغدا على كل الوجوه وجومها   يبدو فعاد بشوشها كقطوبها
ولها أذل من العباد رقابها   إرجاف واشيها وخوف رقيبها
خطفت سموم الظلم صوت خطابها   لما اشتكت من عصفها وخطوبها
إذ تلك ريح زغزع نكباؤها   ألوت بهم عن رشدهم بنكوبها
غدت الورى صرعي كأن عذابها   الصهباء يسكر مرّه كعذيبها أم هل
عجباً فهل غفلت لخبث مهبّها   ترى قد حان وقت هبوبها
يا غافلين تنبهوا من رقدة   طالت لسعد الوحش في تأديبها
فيها قد افترستكمو مذ كشرتْ   عن سر أنياب لهول نبيبها
هيا انهضوا، وبطردها اجتهد وافقد   ساد الدمار وعمّ من تخريبها
إي لا أبا لكم، اخلعوا الأنيار إذ   جارت على أعناقكم بلتوبها
وليحكم الجمهور من عقلائه   قوم تراعى خيره كنسيبها
ولتستوِ كُل الحقوق تعادلا   • فيعود صوت قصيرها كأريبها
حتى ترى كل الورى فوق الثرى   بالأمن يرعى شاتها مع ذيبها

* * *

ملاحظة :

نقلنا القصيدة عن كتاب:
الأدب العربي المعاصر في سوريا.
تأليف: سامي الكيالي.
دار المعارف بمصر. الطبعة الثانية - ١٩٦٨

* * *

٢ - «سياحة العقل»

سياحة العقل

(من قلم فرنسيس أفندي فتح الله مراش)

بينما كان العقل يسيح في قفار هذا الكون الفسيح وينتقد اثارهُ العجيبة وأحواله الغريبة وإذا جبلٌ عالٍ لاح امامهُ ونور ساطع كان ينجبس من قمتهِ الباذخة وينير كل الضواحي فتوقف العقل مأخوذاً بهذه الظواهر المفاجئَة وما لبث قليلاً ان أطلق السير إلى ذلك الجبل وكلما كان يدنو منهُ كان النور يزيد سطوعاً وتنوعاً حتى بلغ السفح وتوقَّف عن المسير. وإذا صوتٌ سرّيٌ يقول اصعد اصعد لترى الملك العظيم فاطاع للحال وجعل يتسلّق ويصعد حتى تبوأ القمة واغرورق في مسيل الأنوار وكأن عالما جديداً ظهر لهُ. وإذ كان يتأمل هذا المنظر البديع ناداهُ ذلك الصوت قائلاً هو ذا أنت على قمة جبل الحرية فاهرع إلى جهة مطلع النور لترى المشهد الملوكي فاخذ العقل يتقدم حتى بلغ الجهة المقصودة وإذا عرشٌ عظيم يلوح امامهُ وملكٌ رفيع الشأن جالسٌ عليهِ والنور ينبعث من كل جوانبهِ. أما وجه الملك فكان مطبوعاً على البشاشة والدعة وكان الأنس والبشر يقطران من كل أقطارهِ وكانت ثيابهُ البيضاء منسوجةٌ من اللطافة والسذاجة. فلم يكن هناك فضةٌ ولا

ذهبٌ ولا لؤلؤٌ ولا ماسٌ ولا ياقوتٌ. فما كان يخال هذا الملك الجليل إلاَّ رجلاً كبقية الرجال. فوقف العقل محتاراً عند رؤياهُ وبينما كان يخبط في احتياره وذهوله إذا شخصٌ انتصب امامهُ وقال لهُ ما بالك يا أيها العقل تحتار وتندهش مما تراهُ أمامك كأنك لم تعلم من ترى وما تعاين. فأجابهُ العقل من أنت يا هذا تكلمني وتستقصي خواطري وكيف فاجأتني هكذا. فأجابهُ الشخص أنا رجل الحق فلا أظهر إلاَّ بغتةً. فقال لهُ العقل اخبرني ما هذه المظاهر التي أشاهدها. فأجابهُ الحق ان هذا العرش المنتصب هو عرش الإنسانية وهذا الرجل الجالس عليه هو ملك التمدن وهذه الأنوار المنبعثة هي أنوار الحكمة وذلك الصوت الذي سمعتهُ هو صوت الفطنة. فاطرق العقل برهةً ثم قال ولماذا قد انفرد هذا الملك العظيم عن مملكته واتخذ هذا الجبل الخالي مقاماً لهُ. فقال الحق ان هذا الملك لم يتملك قطُّ على مملكة. فانذهل العقل من هذا الجواب وأجاب على الفور كيف لا وكل ممالك البشر تعتدُّ بكونه سلطانها وتنادي باسمه اناءَ الليل وأطراف النهار وجميع الأرض تترنح بذكره وتحارب لمجده فقال الحق كلا أن في ذلك لمكراً وخداعاً والذي يحكم الآن على البشر هو ملك التوحش والجميع يتوهمون انهم محكومون من ملك التمدن وما ذاك إلاَّ لأن ملك التوحش امكنهُ ان يتزيَّا بزي ملك التمدن ويحكم جميع الأرض وذلك بمساعدة أعوانه المراياة(*) والنفاق والسيادة والتعصب. فأجاب العقل كيف هذا لعمري إنا لا أصدِّق دعواك فامسك الحق بيده وقال لهُ هلمَّ فاريك دعوايَ. فلحق العقل بالحق وسارا معاً حتى بلغا إلى قمة عالية

* أي المراءاة. الناشر.

واشرفا على جميع النواحي وهناك اطلّ العقل فرأى أرضاً واسعةً وظلاماً مخوفاً يعتكر ويدلهمّ عليها وسحاباً نارياً يظللها وأصواتاً هائلة تندفع من جوف ذلك الظلام. فلبث العقل مذعوراً من هذا المشهد الذريع وقال ما هذا المنظر الجهنمي. فأجاب الحق ان هذه الأرض التي تراها هي العالم المأهول وهذا الظلام هو الانقياد والجهل وذلك السحاب الناري هو زفرات الذين يهيمون في عشق الحقيقة ويطلبون وصالها ولا يمكّنهم من ذلك رقباءُ الأباطيل. وبعد قليلٍ من الوقوف على تلك القمة التي تدعى قمة الصواب قال الحق للعقل هلمّ بنا نهبط إلى الأسفل ونغوص في هذا العباب الكثيف فأريك مفردات الأشياء فهبطا حتى تواريا في الظلام ولكن لم يعودا يشعران بادلهامه الذي كان يظهر لها بالنسبة إلى تلك الأنوار التي كانا يعومان فيها وهما على جبل الحرية. وفي أثناء سيرهما صادفا تلاً مرتفعاً فقال الحق للعقل أتدري ما هذا التلُّ فأجاب لا فقال لهُ هذا تل الظلم هيَّا بنا نصعد عليه فترى ما دونهُ فصعدا ولما بلغا الغاية اشرف العقل فرأى في الأسفل أناساً يمزقون ثياب أناسٍ وقوماً يهدمون بيوت قومٍ وبعضاً يهتكون عهود بعض وأمةً تسلب حقوق أمةٍ وقبيلةً تنهب أمتعة قبيلة. فعجب العقل من هذا المشهد وقال ما هذه الأفعال الذميمة والأطوار القبيحة. فأجاب الحق إنك لم تعاين شيئاً بعد هلمّ واتبعني فنزلا وسارا أيضاً حتى وصلا إلى تلٍّ آخر فقال الحق هذا تلُّ العبودية فلنصعد عليه. ولما صعدا وبلغا المطل رأى العقل فلاةً واسعةً فيها أفواجٌ أفواج من البشر ينقادون من الأفراد كأنقياد التيوس والثيران. وكانت هذه الأفراد القليلة تجلدهم بالسياط وتسوقهم إلى حيث لا

يعلمـون. فكان ذلك الجلد الأليم ينتهي بالبعض إلى مجزرة الأفكار والقلوب. ويأول بالبعض إلى مدّ أعناقهم تحت نير التسلّط لحراثة حقول المطامع. وتفضي بآخرين إلى المشانق والمناقع والحبوس وسلب الأموال والأرزاق بدون شريعةٍ ولا كتاب. حتى ان واحداً من هذه الأفراد المتسلطة كان منتصباً على عرشٍ يبلغ رأسهُ إلى السبع الشداد. وحولهُ قومٌ يهددون بالقتل والحرق والسجن والهتك كل من لا يسجد لهذا المنتصب على العرش ويؤمن بسلطانهِ والوهيتهِ ومقدرتهِ المطلقة. فلما نظر العقل هذا المرسح الفظيع اغمض عينيهِ وقال الموت ولا النظر إلى هذه الأهوال القبيحة فأجابهُ الحق حنانيك فلم تنظر شيئاً بعد هلمَّ بنا فاريك الأعظم. وهكذا هبطا وما زالا يسيران إلى ان التقيا بتلٍّ آخر يدعى تل الزور وكان شاهقاً وطلق المطلّ فتسلّقاه حتى الرأس ووقفا حيث المستشرف. فاطلق العقل طائر نظره وإذا هو يحوم على تنوفةٍ رحبةٍ وفي وسطها قصرٌ ينطح روقهُ هامة السهى وجمٌّ غفيرٌ من بني الإنسان يتموّجون حول هذا القصر صفوفاً صفوفاً وجميعهم لهم أعينٌ ولا يبصرون واذانٌ ولا يسمعون والسنٌ ولا يتكلمون. وكان عن بُعدٍ أفرادٌ من البشر منفردين بعضهم عن بعض على شتاتٍ وهم يكتبون على القراطيس ودموعهم ذارفةٌ كالسحاب وزفراتهم صاعدةٌ كالدخان وكأنهم في مصابٍ عظيم وعذابٍ أليم. أما أولئك القوم المتموجون حول القصر فكانوا جميعاً يسحبون مطارف السراءِ ووجوههم تفيض حبوراً وسروراً وهم يتصايحون باسم الناموس ويقولون ليعش الناموس وليدم ممجداً ومشرّفاً ولا زالت شوكتهُ طائلةً ودولته مؤيّدة ولتعش أنصارهُ وخدّامه الذين يجتهدون بتنفيذ أوامرهِ وتوطيد

مشيتهِ وفي كل فترةٍ كان يأتي رجلٌ من بعيدٍ ويدخل القصر من باب ويخرج من بابٍ آخر مرتدياً بثياب تفوق قدر ثياب العموم بما فيها من العظمة والجبروت. وكلما شاهد القوم هكذا رجلاً داخلاً وخارجاً ضربوا لهُ بألات الطرب والطبول والصنوج وصاحوا به ونادوا. فلما عاين العقل هذا المشهد تعجب واستغرب ولم يدرك شيئاً فقال لهُ الحق ما بالك يا صاحبي تحار وتعجب سرْ بنا لاطلعك على حقائق هذا المشهد. فكاتفهُ وهوى به وجداً إلى ان ولجا القصر ودخلا في مغارةٍ هناك تدعى مغارة الفحشاء. فنظر العقل هناك رجلاًلا يوجد أجمل منهُ ولا أبهج ولكنهُ مقيدٌ باغلالٍ من حديد وعلى فمهِ غَلَقٌ متين وعلى عينيه عصابةٌ لكي لا يبصر وثيابهُ مخزقةٌ وكل بدنهِ مشوّهٌ ومشخنٌ بالجراح وهو يتنهد ويتصعد فوقف العقل مندهشاً لدى هذا المنظر وقال للحق. اخبرني بالله عليك ما هذا الخطب فلا عاد لي صبرٌ عن فهم هذه المناظر. فأجابهُ الحق أعلم يا صديقي ان هذا الرجل المسكين البادي لديك هو الناموس الذي كنت تسمع صياح القوم بهِ ومناداتهم وقد طرحهُ ملك التوحش في هذه المغارة المظلمة مقيداً ومغلولاً وكل رجلٍ يتوظف في خدمة هذا الملك لا يباح لهُ اجراءُ وظيفتهِ ما لم يدخل هذا القصر ويطعن هذا الرجل المظلوم بحراب التعدي والرشوة والتصحب والتعصب والاغتيال ونحو ذلك. وكل الرجال الذين كنت تراهم يدخلون القصر من باب ويخرجون من باب آخرهم المتوظفون. فاستشاط العقل غضباً حرّق أسنانهُ وقال يا للبلية أما يوجد لهذا الملك وهؤلاء الرجال ناموسٌ عادل وما هذا القصر وما هذه الأبواب ومن هم أولئك الجماعة المتموجون حولهُ واولئك الأفراد المنفردون الباكون فأجابهُ العقل تعال

فاريك وأخذهُ ودخل به إلى قاعةٍ واسعة من قاعات القصر. فرأى العقل هناك صنماً مصنوعاً من الذهب إلا بريز منتصباً على عرشٍ في وسط القاعة وفي يدهِ اليمنى تُحمَل كُرَةُ الأرض وفي اليسرى كتاب مصفح بالذهب المرصع بالجواهر وفي رأسهِ إكليلٌ قد صوُرّت عليهِ أشكال كل الأسلحة المميتة. فتقدم العقل وفتح هذا الكتاب وإذا مرسومٍ على صفحاتهِ أشكال كل الدنانير المطروقة عتيقةً وجديدة. فعجب وقال ما هذا الصنم الذهبي وهذا الكتاب الذي لا يوجد فيهِ من الكتابة سوى صوَر دنانير. فاجابهُ الحق أعلم ايدك الله. ان هذا الكتاب هو ناموس ذلك الملك وأولئك الرجال الذين سالتني عن ناموسهم. وهذا الصنم هو خادم هذا الكتاب ومدبر الأرض التي تراها في يده. وذلك بالأسلحة التي ترى أشكالها على إكليله.

أما هذا القصر فهو قصر الخداع. ولهُ بابان الأول وهو المدخل يقال لهُ باب الموالسة ويقال للثاني وهو المخرج باب الشراسة. أما تلك الصفوف التي كنت تراها تضجُّ حول هذا القصر فهي عموم الناس وأما تلك الأفراد التي تشاهدها تكتب على القراطيس باكيةً منتحبةً فهي الأخصاءُ. أي الذين يعلمون ما هذا القصر وما يجري ضمنهُ. فسقط العقل للحال على الأرض وأخذهُ الدوار والإغماءُ لما سمع شرح الحق وكاد ان يموت ويفني. فانهضهُ رفيقهُ ونبههُ وقال لهُ لا ينبغي ان يكون العقل جباناً ذا خوفٍ وارتعاد. فتشدد لأنك سوف ترى أعظم من ذلك. فقال العقل قتلتني يا صاحبي بهذه الخطوب التي تطلعني عليها. فما هذه الحالة الخبيثة وما هذا العالم الغرور. أما يوجد في الرؤوس نخوةٌ وفي القلوب دمٌ وفي الأرواح حماسةٌ وكيف لا يدرك العموم هذه

الأهوال التي تفترسهم وتمزقهم. فأجاب الحق مهلاً مهلاً فلم يحن الوقت بعدُ. فهيّا بنا نذهب إلى تلٍّ آخر. فخرجا من القصر وجعلا يعدوانِ حتى قابلهما تلٌّ يسمى تل الحرب فصعدا وانتصبا على قمته. فاشرف العقل على فسحةٍ فسيحة يقطعها نهرٌ سريع الجريان. وعلى جانبي هذا النهر ربواتٌ من الرجال يقتتلون ويتفانون. وكانت أصوات معامعهم ولغط نيرانهم تصرع السماءَ وترتجُّ منها الجبال . ودخان أسلحتهم يغشّي وجهَ الجوّ ويبرقع محيَّا الشمس. وتحت أقدامهم وحوافر خيلهم الوفُ الوفُ من القتلى والجرحى والنهر مستحيلٌ إلى دمٍ. والأرض مصبوغةٌ بالنجيع. وفي خلل ذلك كانت تعج ولأول الأرامل وصراخات اليتامى وعويل الأطفال وندب الآباءِ والأمهات وكان الحداد لبس جميع البشر. والجوع والعري نصيبهم والخراب والدثار حظهم. لأن نيران الوغي كانت تبتلع كل مساكنهم ونفني مزارعهم وحقولهم.

فلما أبصر العقل ذلك المرسح المهول كاد ان يطير شعاعاً أو يبخع بنفسهِ وقال الويل الويل لبني البشر كيف يلقون أنفسهم بأيديهم إلى التهلكة. فأجابهُ الحق ان ذلك بأمر رجلين أحدهما في الشمال والآخر في الجنوب. فقال العقل وكيف كل هذه الربوات من الناس تخضع لأمر رجلين وتقتتل بقساوةٍ كهذه لأجلهما فعسى ان يكونا مفطورين من طبيعةٍ آلهية قادرة على كل شيءٍ بقوة طبعها الذاتي. فأجاب الحق كلاّ بل هما من نفس طبيعة هؤلاء البشر الذين يتفانون أمامك ولهما كل ما للطبيعة البشرية. ولكن تغلّب عليهم ملك التوحش والزمهم بقوة توحشهِ ان يخضعوا لأمر هذين الرجلين ومن

مثلهما. فأمسك العقل بيد الحق وقال لهُ ارني ناشدتك الله من هذا الملك الذي تكرر اسمهُ لا كون على بصيرةٍ من أحوالهِ. فقال لهُ الحق لبيك فاتبعني فتبعهُ حتى انتهى بهِ إلى مدينةٍ يصعد تاريخها إلى عهد نمرود ذات أسوارٍ منيعة وأبراج حصينة ولكنها مبنيةٌ على أساس الجهل. أما أسواق هذه المدينة فضنيكةٌ ومعوجة حتى يكاد السالكون فيها يضيعون ولا يهتدون. ولا يباع في حوانيت هذه الأسواق إلاّ الغشوش والخرافات. ولا ينادي إلاّ على الزور والبهتان ولا يمكن لكل مارٍّ النفوذ منها ما لم يشترِ شيئاً من هذه البضائع ولو بالكلام والمسايرة أو يُضرَب ويُسجَن. حتى ان دم الشهداءِ لا يفتر صياحهُ صاعداً من أرضها. ثم لم يزل الحق آخذاً بيد العقل حتى بلغ بهِ إلى سرادقٍ عالٍ ينتهي بخبر كان. فصعدا على سلمٍ هناك ذي درجات عريضة من المرمر الأبيض محفوفة على الجانبين بسياجٍ من الفضة والذهب. ثمَّ دخلا قاعة يقال لها قاعة الدواهي وكان على جدرانها وسقفها صُوَرٌ ترتعد منها الفرائص. ومن هذه القاعة ولَجَا في قاعةٍ أخرى يقال لها قاعة الاختطاف. وكانت كل جدرانها وسقفها منقوشةٌ بصور بزاةٍ وصقور وكل الجوارح. وفي مِنْسرَ كلٌّ من هذه الطيور أو بين مخالبهِ نفسٌ بريةٌ أو عقلٌ رفيع أو قلبٌ طاهر. ثم استطرقا من قاعة الاختطاف إلى قاعةٍ أخرى يقال لها قاعة الاستشهاد. وكانت كل جدرانها وسقفها منقوشةٌ بتصاوير مراسح القتل. فكان يُرَى صُوَر أناسٍ يحرقون بالنار وأناسٍ يموتون بالجَلْد وأناسٍ تضرب أعناقهم بالسيوف وأناسٍ يعلقون بالحبال وأمهاتٍ تذبح على صدورهنَّ أطفالهنَّ. وعلى كلٍّ من هذه الصور مكتوبٌ هكذا يقول رب الجنود.

وكان في صدر هذه القاعة كوّةٌ يطلُّ منها على محلٍّ آخر. فقال الحق للعقل تعال وأشرْف من هذه الكوّة التي فتحها القرن الخامس عشر لترى من تودُّ رؤيتهُ. فتقدم العقل وأطلَّ فنظر قاعةً عظيمة السعة وجميعها مُصفَّحٌ بالذهب ومصورٌ بكل صور القاعات الأخر وبجميع أشكال البضائع التي تباع في المدينة. وفي صدرها يقوم صرحٌ عظيم المقدار يرقى اليه باثنتي عشرة درجة وبعضهم يرى تسع عشرة درجة والبعض يرون نحو أربعين درجةً. وفي هذا الصرح يُرَى رجل كأنهُ ملك التمدن فقال العقل للحق هو ذا أرى نفس ذلك الملك الذي رأيتهُ على الجبل. فكيف قلت لي إنهُ لم يحكم قط على الأرض وها أنا اراهُ منتصباً على عرشهِ في هذه المدينة التي هي عاصمة الدنيا. فاجابهُ الحق ان هذا الذي تراهُ هو ملك التوحش. وهو متزيٍّ بزي ملك التمدن كما قلت لك ويوهم بذلك كل القبائل. وها أنت بعد قليل ترى حقيقتهُ لأنهُ لا يستطيع اللبوث على هذا الزي ولا ساعةً واحدة. فيخلع ثياب التصنع كلما أبرز أمراً ثم يرجع إليها. وبينما كان الحق يناجي العقل بهذا الكلام إذا قومٌ دخلوا من الباب الشرعي للقاعة المنظورة من الكوة وتقدموا نحو الصرح وسجدوا لدى المنتصب عليهِ وأعطوهُ دُرجاً فنشرهُ وقراهُ. وبعد قراءتهِ قال لا اجلوبكم حتى اخلع ثيابي كما تعلمون فطفق البعض منهم يشلحهُ وبعد تجريدهِ من ثياب التصنع تأملهُ العقل فرآهُ شخصاً ذريع المنظر. فكان وجههُ الذي وقع عنهُ نقاب النور يشبه وجه الضبع وعنقهُ يشبه عنق الثور وعيناهُ تشبه عيني النمر ويافوخهُ يشبه البربق وشعرهُ كشعر الخنزير وكان لهُ قرون الوعل وأنياب الأسد وأظفار النمر وجلد التمساح. وذنب التنين. وصار صوتهُ

عندما يتكلم مثل قواصف الرعد. وعاد كأنهُ يهمُّ ان يفترس الدنيا ويبتلع الأكوان. فعندما تأمل العقل هذا الشخص المرعب قال للحق وأاسفاه كيف يحكم العالم هذا الوحش الضاري وكيف يتسلط على البشر ويفتك بهم وهم لا يبالون ولا يشعرون. فأجابهُ الحق لان كل الناس إلا القليل منهم لا يعلمون ذلك ويتوهمون إنهم محكومون من ملك التمدن الذي لم ينزل من جبلهِ بعد. وليس لتوهمهم هذا سببٌ سوى رؤْيتهم ظلهُ كل فترةٍ من السنين. أما أصوات الذين يعلمون فلا يمكن ان يخترق رنينها أصوات الذين لا يعلمون. فسأل العقل. إذا يستحيل نزول ملك التمدن وحكمهُ على الأرض. فاجابهُ الحق قد قرب ذلك. لان ملك التوحش قد شاخ وهرم وصار على حافة القبر فكن مطمئناً.

فرنسيس مراش

<u>المصدر</u>

سياحة العقل، الجنان، المجلد الأول، السنة الأولى، الجزء الثاني ١٥ نيسان ١٨٧١ ص ٢٦٩ - ٢٧٣.

* * *

٣ - النور

(من قلم فرنسيس أفندي فتح الله مراش)

وقال الله فليكن النور فكان النور.

ان كلام التوراة على وجود النور ان هو إلاَّ كلام تخبير مسند إلى أمر الله ولا كلام تعليلٍ لان الله عزَّ وجل لما خلق الإنسان حباهُ عقلاً وحكمةً ليميز بهما مخلوقاتهِ تعالى ويفهم أسرارها واياتها. فبمقدار بلوغ العقل إلى معرفة عجائب الخليقة يبلغ إلى معرفة عظمة الخالق. وكلما توغل في جهل المصنوع توغل في جهل الصانع. ولما كان لكل ذي عقل حرية ان يتصرف بتعليل الأشياءِ التي لا يوجد لها تعليل في كتاب منزل ولا اجماع على حقيقة تعليلها نظير النور اذنتُ لنفسي ان أقول عن هذا العنصر اللطيف في مقدمة كتابي الموسوم بمشهد الأحوال والمطبوع حديثاً في بيروت انهُ صادر عن احتراق ذرات الأثير ولكن لم أعلل كيفية ذلك. فضجَّ بعض القوم المتسربلين بلباس الحملان وأعلوا عياطهم وزياطهم وقالوا ما هذا التجديف. فان الكتاب لم يعلمنا بمثل ذلك وأخذوا يتصايحون ويتباعقون حتى كادوا يخنقونني بانبعاثات قبور حناجرهم ويقتلونني بسم الأفاعي بين شفاههم. ولذلك قصدت أشهار هذا الفصل في النور وتعليلهِ وطبيعتهِ. وطرحتهُ لدى بصائر أهل هذا الفن حتى يرى الجميع إذا كنت

على هدى أو على ضلال مبين. فأقول. ان النور يصدر عن احتراق ذرات الأثير بين اسطحة الأجرام الفلكية وذلك بما يتاتى من الحرارة لدى احتكاك هذي الأسطحة عندما تتثاقل على بعضها بالجاذبية العامة.

أما ذرات الأثير فهي الدقائق التي منها تتألف كل الأجرام وهي تملأ جميع الفضاء إذ لا خلوٌ في الطبيعة. ويمكن لهذه الدقائق ان تحترق بتلك الحرارة المتولدة عن ذلك الاحتكاك لأنهُ مصدر أصلي للحرارة وربما كل مصادر الحرارة ترجع اليه وهذي الدقائق يكثر وجودها حول الجرم الكبير لما هناك من عظمة التكوين ويقل حول الجرم الصغير لضعف التكوين فتكون نسبة كثرتها كنسبة عظم الجرم وقلتها كصغره. وهكذا فلما كانت الشمس تفوق الأرض بالف الف وأربعمائة الف مرة كان يتبوع الاحتراق في فلكنا يشاهد حول هذا الجرم العظيم المركزي ونحن نراه كانهُ آتٍ من ذات جسمه. والحال يجب ان يكون جسم الشمس مظلماً نظير بقية لأجرام التي تدور حولهُ. وهذه الأجرام الدائرة لا يمكن ان تدفع إلينا نوراً أصليًا لصغرها بالنسبة إلى الشمس فاكبرها المشتري القائم المحور يفوق الأرض بالف وما ينين مرة. فيستحيل إذاً شهود احتراقٍ حولهُ. ولذلك تُشاهَدُ السيَّارة مستنيرةً من الشمس وما ادراك ان خواتم زُحَل ومناطق المشتري ليست من هذا القبيل فقد توهموا المناطق سحباً أو ثلوجاً ولكن لم يتوهموا الخواتم إلا أوهاماً غير مقبولة. وللنور خصائص طبيعية وكيماوية وفيسيولوجية. فالطبيعية إنهُ يندفع إذا اوقع على مستوٍ فيصنع زاويتين حادتين وهما زاوية الوقوع وزاوية الاندفاع وهاتان الزاويتان

تكونان قائمتين إذا كان الخط الواقع عمودياً وحادتين إذا كان الخط الواقع مائلاً. وإذا وقع على جسم شفّاف كالماء والزجاج نفذ منكسراً وصنع زاوية قائمة على خط الانكسار. وإذا وقع على جسم شفّاف كالهواءِ انحنى وصنع زاوية منفرجةً أو قوس دائرة. ولذلك فهو يجتمع إذا نفذ من زجاجة محدبة ويلتقي في نقطة تسمى نقطة الملتقى أو المبصر وكلما كانت أشعة الوقوع منفرجة كان هذا الملتقى قريباً إلى مركزِ المحدَّب وكلما كانت أشعة الوقوع منفرجة كان هذا الملتقى قريباً إلى مركز المحدَّب وكلما كانت مجتمعة كان بعيداً. وينفرج إذا نفذ من زجاجةٍ مقعَّرة فتتباعد الأشعة أبداً. ويرجع متوازياً إذا وقع على سطح مستوٍ فلا تلتقي الأشعة ويندفع مجتمعاً إذا وقع على سطح مقعر في نقطة تسمى بالمحرق. ويندفع منفرجاً إذا وقع على سطحٍ محدَّب وتذهب الأشعة متباعدة. وعلى ذلك مدار علم البصريات. وكلما انعكس من سطح إلى آخر ضعف وصار ضئيلاً. أما الكيماوية فهي إنهُ يحلل المركّبات ويركب المتحللات فاذا تعرَّض شيءٌ من يودور البوتاسيوم إلى الضوءِ تحلل وتغير لونهُ وهكذا يتم في ازوتات الفضة وهو لحجر الجهنمي. أما خصائصهُ الفيسيولوجية فهي انهُ ينبه ويهيّج الأجسام العضوية ويستثير الوظائف الحيوية ويستنضج الأثمار ويستلونها ويكمّد البشرة إذا وقع عليها طويلاً. والنور مركّب من سبعة ألوان وهي الأحمر والأصفر والبنفسجي والبرتقالي والبني والأخضر والأزرق. ومن اجتماع هذه الألوان ببعضها على ضروب مختلفة تصدر كل الألوان المختلفة فلا يوجد لون أصلي المواد فجميع الألوان التي يراها النظر إنما تنشأ عن ألوان النور. فكل مادةٍ تمتصُّ

حسب طبيعتها بعض ألوان النور الواقع عليها وتدفع البعض الذي يقيم لونها. ومن الأجسام ما يمتصُّ كل الألوان فيكون مظلماً ومنها ما يدفع الجميع ويكون أبيض وقد عُلِمَتْ ألوان النور من وقوعه على المنشوري الذي يفصلها وهو جسمٌ بلوريٌّ مكعَّب يستخدمهُ أهلَ هذا الفن.

المصدر

«الجنان» السنة الأولى، المجلد الأول، ص ٥١ - ٥٢ ١ شباط ١٨٧١

* * *

٤ - «النور»

(من قلم فرنسيس أفندي فتح الله مراش)

أما سرعة سير النور فهي تعدل سبعين ألف فرسخ كل ثانية فيكون وصولهُ إلينا من الشمس في ثمان دقائق إذا كان بعدها ستة وثلاثين الف الف ميلٍ. ويوجد مالا يصل نورهُ إلينا إلاَّ بعد ثمانين سنةً فأكثر. وكل ما نرى من النجوم وما لا نرى يعتبر شموساً مركزية لافلاكٍ تدور حولها وتقتبس منها النور الذي تدفعهُ مواقد النار الملتهب حول اجرامها وربما يأتي وقتٌ ينتهي فيهِ ذلك الاحتراق ويصبح الكون محتجباً في الظلماءِ فيستحيل القمر إلى دم والشمس لا تعطي نوْرها. هذا وان للنور جملة ظواهر يذكرها الطبيعيون في كلامهم على حوادثِ الجو. فمنها ذلك اللون الزبرجدي الذي يصبغ وجه السماء خصوصاً عندما يكثر تكاثف طبقات الهواءِ الكروي ومنها ظهور قوس قزح ذي الألوان الزهيَّة وذلك عندما يتحلل النور في كريات البحار السحابي التي تعمل عمل المنشوري. ومنها يحدث الشفق الذي يخضب جبين الأفق بقرمزهِ الناصع عندما تنفذ الأشعة أفقيًا في طبقات هواءٍ بخاري. وهذه الحادثة يكثر ظهورها على القطب الشمالي. فاذا كان كلامنا على طبيعة النور وتعليلهِ ضرباً من التجديف. فيكون كلام الأطباء على الحيوانات وتشريحها تجديفاً

أيضاً لأن الكتاب لم يقل وخلق الله الإنسان ذا عظامٍ لحمل قوامه وعضلاتٍ لحركة اعضائه وأعصابٍ لحسه وحياته وشريانات واوردةٍ لدورة دمه ورئة لتطهيره ونحو ذلك بل قال وجبل الله الإنسان من التراب وترك تعليل هذه الجبلة لعقل الإنسان وحكمته لأنهُ صورة الله ومثالهُ فلا أعلم من ينتج ذلك التجديف العظيم الذي استنتجهُ اولئك الذين يحملون الناس ويدعون إلى الإيمان. فكأنهم يرغبون ان يحجبوا مقدار عظمة الله ومقدرتهُ عن أعين الجهلاءِ. وهكذا فهم يدعون كل ما يعارض مرغوبهم هذا تجديفاً.

فيا بني آدم هو ذا أنتم على شفا جرف هارٍ. وما اوقفكم هذا الموقف الخطير إلا اولئك الذين يتخذون من دون الله آلهة الأغراض. ولا جرم إذا كنتم لم تشعروا بذلك فقد برقعوا أعينكم بظلام الجهل وسدوا اذانكم بفدام العجز وقصوا السنتكم بمقراض الخوف وغادروكم كالأصم الذي لا يسمع وكالأخرس الذي لا يفتح فاه. فالى مَ أنتم كالجماد الغير متحرك أو ما تشعرون أيَّ سبسبٍ تسلكون وأيَّ منقلبٍ تنقلبون وحتى مَ يخدعكم لميعُ السراب ويغشكم ابتسام الليث وهناك الظماءُ والتمزيق. فلا تثقوا ولا تركنوا ولا يكن مثلكم مثل ملاحين راوا البحر رائقاً وهادياً كأنهُ مرآة الله يشف عن عظمة قوته تحت أشعة الأصيل الذهبي فطربوا اليهِ وتبطنوا العباب وأخذوا ينغنون ويترغون ويتراسلون دمدمة الألحان في طي النسيم الساري والحامل عبير الزهور المرصعة تيجان الجبال واكاليل الهضاب فما لبثوا في مظنة السلم والأمان حتى هبت عواصف الأربع وازبد البحر وارغى وأظلم الجو والتحف بالقتام وتعالت الأمواج وتلاطمت. وصار هدير

البحر كزئير الأسد المتكبر حتى ضاع الكون في الظلام واختفي محيا الوجود فاستحال صفاءُ الملاحين إلى كدرٍ وتغريدهم إلى نوحٍ إذ كان البحر يبتلعهم والأمواج تنطبق عليهم. فما كان منهم إلا ان خرّوا ساجدينَ لدى من قفل اللحج واتخم كبرياءَ البحر. ورفعوا أعينهم إلى السماءِ وسألوا خلاصهم من فم القعر وانقاذهم من غمرات الموت. وندموا على أركانهم إلى الموج المتكبر وثقتهم بالفقر الغادر. فضرب الله البحر بالصاعقة وحطم تشامخ الأمواج. ولجم جماح الرياح فلنثق بالله ونحن على هذا المحيط المختبط ولا نركن إلى أحدٍ ولنتخذ الصواب دليلاً إلى فحص الأشياءِ كلها والتمسك باجودها حتى لا نضل بعدم معرفة الكتب.

* فرنسيس مراش

<u>المصدر</u>

* الجنان، المجلد الأول، السنة الأولى، الجزء الثالث ١ شباط ١٨٧١ - ص ٩٤ - ٩٥

* * *

٥ - الجرائد

(من قلم فرنسيس أفندي مراش)

قوموا بنا يا معشر بني العرب إلى امتطاءِ جواد التاريخ فيهب إلى ميادين الاعصار والقرون الغابرة. وينتهي بنا إلى أقاصي قدمية الزمان. حتى إذا ما سلكنا كل عصرٍ غابر وقطعنا كل جيلٍ دابر يمكننا حينئذٍ ان نعرف مقدار كل تهذيبٍ مضى مع زمانهِ وما هي نسبتهُ إلى مقدار تهذيب عصرنا هذا ومن ثمَّ فلا نلبث ان نحكم بعد البحث الدقيق بان نسبة كل تلك الأزمان إلى زماننا الحاضر هي كنسبة سائر الحيوانات إلى الإنسان. على اننا إذا تتبعنا سلسلة نسب القرون الماضية إلى بعضها فلا نرى ذلك الفرق العظيم الذي يظهر لنا حالاً عند وصولنا إلى حلقة القرن التاسع عشر. ولا يسوغ لنا ان ننسب ذلك إلى مربع حركة التهذيب. إذ اننا لا نشاهد من مسرها الماضي ما يناسب حاصلها الحاضر. هذا وإننا نرى ان تهذيب كل قرنٍ كان مقتصراً على الأفراد ومعدوماً من العموم. فالى أي الأسباب ننسب شدة فووق التهذيب وشيوعهُ بين العموم في هذا الزمان الذي نحن فيهِ. هل إلى المدارس كلاً لانها لم تخلُ قط من كل عصرٍ منذ القديم إلى

الآن. فقد كانت كثيرةً عند الكلدانيين والمصريين وجيرانهم وعند اليونانيين والرومانيين والعرب وقد كثر عددها للغاية في القرون الوسطى حيثما كان الجهل ناشئاً جداً فهل ننسب ذلك إلى كثرة العلماء الذين ينشرون التهذيب حاشا لان عدد علماء الرومانيين واليونانيين كان أكثر من عدد علماء هذا القرن بدون النظر إلى صحة العلم أو فساده. فهل ننسب ذلك إلى حرية العلم الذي يتمخض عن التهذيب معاذ الله لانها كانت عند الأقدمين أكثر انطلاقاً مما هي عليه الآن إلاَّ في بعض أحوال لا تفتر موجودةً إلى هذه الساعة ومنظورة ممن يتبصر ويتأمل فهل ننسب ذلك إلى المطابع لا لعمري لأنها شاعت منذ أربعة أجيال وكثر عددها جداً في الثلاثة القرون الماضية ولم يكن فيها من التهذيب ما يعادل تهذيب هذا القرن الحاضر. ولكن لا ننكر على المطابع فضلها بكونها سبباً أصلياً للسبب الذي عليه المعوَّل وهو نشر الجرائد على العموم. فلا ريب ان هذا هو السبب الوحيد الذي رفع هذا القرن إلى شأو كمال التهذيب ولا نقول ان الجرائد لم تكن معروفةً قبل هذا القرن. ولكننا نقول إنها لم تأخذ تمام الشيوع والانتشار إلاَّ فيه. أما تاريخ الجرائد فهو يصعد إلى زمان الرومانيين ولكن لم تكن عندهم إلاَّ بعض رقاعٍ كانت تكتب في دوائر الحكومة وتحفظ في دفاترها مدعوةً باعمال الأمة. فما كانت تفيد شيئاً. ثم بطل أمرها في سقوط الدولة الرومانية ولم يلبث إلى ان ظهرت أول جريدةٍ في استراسبورغ وميانس في أواسط القرن الخامس عشر. ثم ظهرت جريدةٌ أخرى في البندقية في اواخر القرن السادس عشر وكانت تنشر خطًا لا طبعاً ولقبوها كازتا وهو اسم قطعةٍ من

المسكوك كانت تدفع قيمةً لهذه الجريدة. أما هاتان الجريدتان فكانتا اسيرتين في قيود الحكومة وغير نافعتين. ثم برزت جريدةٌ أخرى من لندن في غاية القرن السابع عشر وتلاها مثالٌ في باريز وكثر عدد الجرائد في نهاية القرن الثامن عشر عقب ثورة الفرنسيس الشهيرة فانطلقت حينئذٍ حرّية صحف الأخبار في جميع أوربا. وصارت تنشر العلوم والتهذيب وكل فنون الأدب وجميع أحوال السياسة وأخبار الدنيا كما نرى الآن وهكذا فشا التمدن وكل ادواته وخفق علَمُهُ على المغرب ولم يزل المشرق عقيماً من الجرائد المفيدة إلى ان برزت الجوائب وظهر الجنان. وأخذت أنوارهما تجلي ظلمات المشرق وتستطلع صباح التهذيب على الخصوص والعموم.

فمن أنا حتى أقوم بحق الثناءِ على منشي الجوائب ذلك البحر الخُضُمّ أو منشي الجنان(*) ذلك الأفق الضاحي. لأن قلمي في هكذا ميدانٍ رحيب ضعيفٌ وظالع. فلينُبْ عني فم الزمان. وليقم بالثناءِ على هذين الفاضلين.

فهلموا يا بني الوطن إلى مشتري هذه الجرائد التي تمدُّكم بفنون الآدب والتهذيب وتهديكم روح العلم والمعرفة باحوال أرضكم وبلادكم وتجارتكم وكل أعمالكم وأشغالكم واعلموا ان مشتري صحف الأخبار هو واجبٌ على كل إنسانٍ لهُ تعلّقٌ بعالمه وحبٌ لعالمه ولما كان من المستحيل ان يعرف المرءُ أحوال الدنيا وما يجري فيها بين أشباهه البشر بدون قراءَة صحف الأخبار. كان من الواجب على كل ذي بصيرةٍ

* منشىء الجوانب هو أحمد فارس الشدياق، ومنشىء الجنان هو بطرس البستاني. الناشر

ان يتنوّر بقراءتها ويحيا بتلاوتها. وإلاّ فيكون مثلهُ مثل خلدٍ لا يرى شيئاً تحت السماء. أو ميتٍ لا يشعر بشيءٍ. ولا بدع في ذلك لان الذي لا ترى بصيرته لا ينتفع برؤْيا بصرهِ. ومن لا تشعر نفسهُ لا يُعتبر اشعار جسمانهِ. ولا ريب ان الحسّ الباطن هو اشرف من الحسّ الظاهر وأكبر منهُ قدراً. ولا يدور قطب الحس الباطن الأعلى محور المعقولات. فكلما قلّت معقولات الإنسان قلّ حسهُ ويكثر كلما كثرت. ولا يمكن الوصول إلى نوالِ المعقولات إلاّ في سبيل التعلم ولا يمكن التعلم إلاّ بقراءَة الكتب. ولما كان لا يوجد كتبٌ تحوي عموم الفوائد لعموم الناس وكان الوصول إلى ذلك يقتضي رهباً ونصباً وارقاً وسهراً. أخذت الجرائد تسهل للناس طريق الاجتهاد ببسطها لهم كليات الفوائد من كل فجٍّ وشُعب فاغنت عمومهم عن أتعاب خصوصهم. فكيف لا نتسارع إلى مشتري الجرائد وقراءَتها. وبدونها لا يحق لنا ان ندعى بشراً بالاعتبار والنسبة.

قال الخواجا فرنسيس ما أغناني عن مشتري الجوانب أو الجنان مثلاً وجاري الخواجا بولس يشتريها ويعيرني إياها. وقال ذو الرفعة يوحنا أفندي مالي وللجرائد وأنا لا أفهم أكثرها. وقال ذو الرتبة برهم آغا كل يوم نسمع أخبار الموصّل البرقي يمر علينا فما لنا وللجريدة. فياخواجا فرنسيس أما تعلم ان استعارتك جريدة جارك عندما يعيرك إياها يضحك عليك وعلى بخلك ويزدري باسمك امام كل أصحابهِ. مع إنك لست ببخيلٍ على بطنك ورأس أمراتك. فانك تنفق في السنة أكثر من خمسمائة دينار قيمة مشاوي ومحالي ومقالي. هذا عدا ما تنفقهُ على المشروبات الروحية. وفي كل ليلةٍ يطبخ في بيتك ما يكفي

خمسة بيوت فيؤكل ما يوكل ويطرح الباقي للكلاب. ثم أنت وعيالك تمرض من كثرة النهم. فلا يكفيك ما يعدل نصف مصروفك أجرة طبيبٍ. وإنك تنفق على رأس امراتك وبدنها أكثر من ثلاثمائة دينار في السنة قيمة جواهر كريمة وخزّ وديباج وما يتبع ذلك. فماذا عسى ان يوجد لديك دينارٌ واحد قيمة جريدةٍ وأنت تسرف كل هذا الاسراف. ولماذا تحتمل ذل الاستعارة وعارها فهل هذا إلا قلة حسٍ تعودتها من عدم معرفتك أحوال العالم ودواعي شرف النفس. فاذا كنت أنت لا تستفيد من قراءَة الجريدة لتقدمك في السن فاقلهُ خذها لأجل افادة أولادك وتعويدهم على قراءَة الجرائد لكي يباركوك بعد موتك ولا يلعنوك. وأنت يا ذا الرفعة حنا أفندي إذا كنت لا تفهم قراءَة الجرائد فلماذا تضع علامة الشرف على صدرك. أما تعلم ان صدرك إذا كان مفعماً من الجهل فلا تجديه علامة الشرف إلاَّ زيادة الاحتقار والإهانة أمام الناس. ولماذا تتصدر في مجالس الأدباء وتتكلم بعظائم الأمور وتتشدق وتتحنك وترفع حاجباً وتخفض حاجباً وتهزُّ رأسك وتومي بيديك وتلطم على جبينك كأنك ترغب استخراج ابكار المغاني فأنا اشور عليك إنك أما ان تشتري جريدةً وتقراها ولو كنت لا تفهمها لكي توهم الناس بكونك من الأدباء وأنت ياذا الرتبة برهم آغا ان جميع الأخبار التي يبلغك إياها مديروا الموصّل البرقي هي كاذبة. أما منهم أو من أصلها. ولا يمكنك معرفة الحقيقة إلاَّ بقراءَة الجريدة التي ترشدك إلى صحتها أو كذبها وذلك بما يوجد فيها من السوابق واللواحق. فأظن ان شدة بخلك أو كثرة تصبك لقنتك هذا العذر واوحت إليك بهِ ولكن من يكن نظيرك ذا رتبةٍ يجب عليهِ ان ينتصر

على ملكة البخل المتولدة عن الجهل والغباوة بملكة الحزم وعزة النفس لكي لا يهين رتبتهُ ويخذل اعتبارهُ أمام من خولَهُ المراتب. وإلاَّ فخبرٌ لك ان لا تعود تصير عضواً في مجالس الحكم حيثما يتعين على كل عضوٍ فيها ان يكون شديد الخبرة والمهارة بأخبار العالم وأحوال السياسة. ثم كيف لا تستحي أيها التاجر الغني ولا تخجل أيها الكبير المتشرف ولا تتقرع أيها النبيل المتوظف عندما ترون فقراءَ الناس وصغارهم يشترون الجرائد ويقراونها ويتعلمون ويتهذبون. وأنتم خالون من كل ذلك ومنظورون منهم بأعين الهزءِ والسخرية. فهل لا يسركم ان تربحوا اعتباركم وصيتكم بدينارٍ من ألوف دنانير المحجوبة في الصناديق والمعدة للورثة والهلاك. فاشور عليكم وعلى كل بني الوطن ان تخلعوا عنكم إطار سنيكم القديمة وتلبسوا جلباب هذا العصر الجديد.

فرنسيس المراش

المصدر

«الجنان»، المجلد الأول، السنة الأولى، الجزء الخامس، ١١ آذار ١٨٧١ ص ١٥٧ - ١٥٩.

* * *

٦- مناقشة طلاب مدرسة «التيراسانتا» لـ «سياحة العقل»

- نموذج -

رسالة من حلب

جناب عزتلو بطرس أفندي البستاني منشي جريدة الجنان المكرَّم.

غب ايفاءِ مراسيم التحيات. المعروض بينما كنت انزه أفكاري في حديقة جنانكم الزاهي إذا بجملةٍ عنوانها سياحة العقل قد نبهت عقلي المتردد ما بين غروسهِ النضيرة حيث كان متأملاً في بهاءِ ازدهاءِ أشجارهِ الدانيات القطوف. وبديع أنواع أزهارهِ الزاهيات الألوان. فقالت لي تلك السياحة بلسان حالها. هاك أيها الخالي موضوعاً يستحق التأمل والاعتبار. فما لك وهاتيك الأخبار. فاطلقتُ عنان عقلي ليسوح مع صاحب تلك السياحة. المتجملة بالفصاحة. إلى ان اتممت تلاوتها. ولم البث ان شعرت بهواجس هائلةٍ قد ارعدت في أفق مخيلتي. وناجتني قائلةً. عليك بالاعادة. فبها الإفادة. فرددتها مثنى وثلاث. وما استفدت إلا ازدياد الهجس والبلبال. فكلفت نفسي ان تترك ما تشتهيهِ من تأويل تلك الجملة المرتفعة على عُمدُ الرموز

والتلميحات قائلاً لها. إليكِ عن الفضول. وهكذا بتٌّ منقسماً على ذاتي.إلى ان أخذ الجمهور يتردد في معاني تلك الجملة. فوقع بينهم الاختلاف في تأويلها. فتلوّنت كالحرباءِ في تركيبها وتحليلها. فذهب القليلون على انها نتيجة أفكار شاعرٍ لبيب قد رام في وضعها ان يعبر عن حوادث تاريخية جآءَها بعض الملوك زماناً بعد زمان. ويلح عن تقلبات الدهر والحدثان. وقال الأكثرون كلاً. بل هي خلاصة كفرانٍ وعصيان. وعلينا ان نقوم على ذلك بحق البرهان. وقال البعض لقد صدقت الفئتان. وعند الامتحان يُكرَمُ المرءُ أو يهان. وأما هذا المحب فقد كتم ما في سرهِ. مستعيذاً بالله من الفضول وشرهِ. ولما كانت للنفس امارةٍ آمرة. وأحكام باطنة وظاهرة. فقد شنَّت عليَّ طلائع البلبال. وهاجمتني مهاجمة الأبطال. إلى ان عنوتُ لامرها رغمَ مرامي. مستهدفاً رشقَ السهام من تلك المرامي. وقد صاقب وفق مرادها أمر الآمر. وطلب الأليف والمسامر. ومن ثمَّ فقد التزمتُ نتيجة ذلك ان اعلق نبذةً من هذا القبيل. واشرح فيها ما كان عن تلك السياحة من القال والقيل. واصرّح بما لمحهُ الجمهور. من مضمون ذلك الجبل والنور. وما اوجبتهُ الأذهان. من خبر كان. وما اشارت اليه عبارة نمرود. من الأمر المقصود. وما اوعزت اليهِ الاشارة المخبوّة. في تلك الكوّة. وما احتملهُ مقام التفسير عن عدد درجات ذلك السلم الموصل للصرح. وما اثبتتهُ أوهام العقل السائح من المعنويات في المتن والشرح. مؤَيدةً بالدلائل التاريخية لتلك الأجيال. ومثبتة بشواهد مأخوذة من قرائن الأحوال. بيد أنَّ مودتي لجناب الأديب الخواجا فرنسيس مراش قد حسنت لي ان أكون على هدى في اجتياز هذا

السبيل لا صيب لديه حظ المحب دون الدخيل. فابتدرتُ لرقم هذا الكتاب. وقدمتهُ بواسطة جريدتكم لذلك الجناب. والاعلان بالاعلان. والتبيان بالتبيان. راجياً من كرم أخلاق الخواجا مراش ان يشرح لنا مضمون تلك السياحة. بصراحة وفصاحة، حيث لا يخفاهُ أننا في الجيل التاسع عشر الذي فيه قد هارت أجيال اكناز الكنوز. وراهت طوالع التلميحات والرموز. ولسنا في عهد السبيلات. ومن أين لنا سرُّ النبآءِ آت. هذا والصلاح لا يحتمل الخفا. فاما حبٌّ وأما جفا. فمحبة الأوطان تستدعي توضيح المعاني لتعميم الإفادة. وعكس النقصان الزيادة. فالمرجو من جناب ذي الاعزاز بطرس أفندي البستاني ان يدرج هذا الكتاب في جنانه. لنجتني بهمته ثمر التفسير المفيد في آوانه. مثلما غرس الأصل بأصوله وورقه وأغصانه. ليجمع بين حلمه وعدله. ويرفقَ أقوالهُ بفعله. ولهُ مني أبهى التحيات على الدوام. وعليه رضوان الله والسلام في (١) حزيران سنة ١٨٧١.

الداعي

رزق الله الياس حجي

معلم مدرسة تيراسانطا بحلب

المصدر

الجنان، المجلد الأول، السنة الأولى، الجزء الثاني عشر، ١٥ حزيران ١٨٧١ - ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

٧ - الحــرب

«لفرنسيس مراش الحلبي»

خـربت الأرض خـرابا. وانقلبت الجـمـاعـة انقـلابا. لأن الحـرب انتشبت. والفتنة قامت. فتباعدت الشعوب. وتنافرت القلوب. وخيم سحاب البغض. واسود وجه الأرض. حتى إذا ما كثرت مضارب السيوف. واشتدت حيم الحتوف جرت الدماء كالجواري وتضورت الناس كالضواري. فهبطت أصول النظام. وانقلعت شواجن الانضمام. وتكسرت عروش الصنائع. وانسدت مسالك البضائع. وسقطت التجارة. وانقطعت الاجارة. خربت البلاد. وانقطعت الامداد. وذهب الجار يمكر بالجار. والمزار يتباعد عن المزار. وراح كلٌ يضيع في شر البلى. متمايل في وعكة القلى. فما هذا خراب العام. والخراب التام. إنما هو الحرب والطعن والضرب. حيثما الفيالق تحمل على الفيالق. والبنادق تسطو على البنادق. والكتائب تتجاذب الكتائب. والركائب تغور على الركائب. والقنابل تصادم السهام. وسيوف تستميل الذوابل. فتتكسر السنابك على السنابك. وتلتطم ركابه في المسابك. إذ تلعلع المدافع بأهوالها. وتهال الأرض فتزلزل زلزالها. بينما تقطع

القمائم الرؤوس. وتتطاير الجماجم. وتتساقط الهياكل المتحركة. وتنهدم المباني المدركة. يوم يصفرُ البحر بالأمواج. وتلغط الأدوية بالرجراج. ويلبس الجو جلباب سواد وتخفي للسماء في حجاب الظلام. ترقد عيون الدراري. وتدلهم وجوه الشراري. فظلمات بعضها فوق بعض. ويلابل تبلبل السماء مع الأرض. فما ذاك من شأن الصواب. وما هو إلا رجسة الخراب. ووقوع العذاب والمصاب. فكيف تنزل البشر منازل البهائم العارية. ويفعل الإنسان فعل الوحوش الضارية. إذ ينثر عقد شمله. ويفرق مجامع جمله. شاهراً حسام القراع. وساهراً باعين النزاع. على عزيمة الصراع. ليختلس جيرانه. ويقتبس اقرانه. محرضاً من عدو الطمع الألد. ووساوس الحسد بفيض الأشد. يستزيد ذاته بنقص الغير. وينسج خيره بنقض الخير. ولذلك لا يفتر مشتغلاً بتتميم العدد. وتكثير العدد. فسوف ينجم النقصان عن التمام. ويستقي الوجود من الإعدام. والحسام يبطل الحسام. فالضرب يغلب الضرب. والحرب تقلب الحرب.

السلم
«له ايضاً»

ولما وقعيت دول الحروب. وسكتت حركات الشعوب. تبسم ثغر السلم عن شنب الهدوء. وطافت كؤوس البشرى على مساء وصباح وأسفرت الأرض عن محيا الابتسام. فانفصمت الناس في بشائر الأمن والسلام. حتى اتشحت البوادي بجلابيب التهاني. وارتفعت العطاش

أنابيب الأماني. وعاد الوري ينضمُّ إلى الورى. والقوم يحمدون السرى. وازدهت البلاد. وازدهرت العباد. وتمكنت مباني الأعمال وتوطدت مغاني الأشغال. وبذخت قصور العمار. واستقرت متون القرار. وانتظمت سلوك الوفاق. وانفصمت عرى الشقاق. فخرس الفمّ الفاغر وانكسر الذراع الكاسر. وإنقبر الطبع القاهر. حتى نام الطرف السهود. وطاب الفؤادُ المفؤود. ونعم عوف الجبان. وأمن خوف الزمان. وفكّ الغنى طلاسم كنوزه. وأخذ الذهب ببروزه. فرنت الأغاني في المغاني وغنت الأواني على الأواني. وقلص نهار الأفراح ليل الأتراح. واستظهرت الأقلام على الصفاح. فما هذه الحالة الهادية. والعيشة الراضية. إنما ذلك طلوع السلام. ووقوع الخصام. حيثما تنعم الناس. ويتبادلون الايناس آمنين على بيوتهم. وظافرين بقوتهم. فيعيشون حسب خوفهم، يموتون حتف أنوفهم. فليعش السلم المبتغى. وليمت الحرب والوغى.

فرنسيس مراش

* * *

٨ - نصوص لفرنسيس المراش
العلم والجهل

«لفرنسيس مراش الحلبي»

كان العقل مطبوعاً على الاكتساب: وحاوياً ملكة التمييز بين الخطاءِ والصواب.اوعرت إليه دواعي الحركات الذهنية. وبواعث الحيوة البدنية. واللوازم الدينية ان يرتب تصوراته ويهذبها ويجمل دلائلها النطقية ويؤدبها. وان يبحث في الموجودات ويستقصيها. فيدنيها إليه أو يقصيها. حتى يستخدم ما طلب له وسر. ويطرد ما خبث وضر. فيستعين بالجوامد على حيوياته. وبالماديات على روحياته. وان يعرف الخالق من المخلوق والصانع من المصنوع. والموجد من الموجود. كمعرفة الوالد من المولود. وهكذا نشأ العلم. وقام الفهم. فالعلم ريحانة النفوس. وروحٌ قدوس. به تنتشر الأفكار. وتبصر الأبصار. وتكشف الأسرار. وتجل السرائر. وتبرز الضمائر. وتسمو العنايا. وتصفو النوايا وبحسنه تحسن الصفات وبكماله تكمل الذوات. وهو الكنز الذي لا يفن. والجمال الذي لا يشنى قوة الكبير. سند الصغير. ذخر الفقير. فمن حازه حاز الجلال ولو كان حقيراً. والكبر ولو كان صغيراً.

والثروة ولو كان فقيراً. والعتق ولو كان أسيراً. والسطوة ولو كان ضعيفاً. واللطف ولو كان كثيفاً. والعز ولو كان ذليلاً. والصحة ولو كان عليلاً. والقبول ولو كان رذيلاً. والدخول ولو كان دخيلاً. فيه ارتقى الإنسان ونجح. وتجلل وفلح. وأصبح أعظم الكائنات. وأجود الموجودات. والخيرات اتسعت. والاضرار امتنعت. والنفوس غلت. والحياة حلت. والممالك شيدت. والمدائن تسيدت والصنائع عمت. والفلاحة تمت. والمتاجر انتشرت. والأخطار اندثرت. والطبيعة خضعت ودنت. والعاصيات طاعت وعنت. والآفات غلبت. والنوائب سلبت. والمعاملات شاعت. والمعامل ذاعت. والسياسة صلحت وتجملت. والأحكام عدلت وتكملت. ولم يعد لظلم مدار. ولا للجور جوار. فما العلم إلا جمال الإنسان. وكمال الأذهان.

أما العلم فهو لذة ثابتة للعالم. وتعزية له في الأم العوالم. وبينا ذلك فلا يخلو من النكد والنفث في العقد. على ان العالم لا يبرح متبلبل البال. فلق الحال. لا يسكت لبه. ولا يسكن قلبه. ولا تهجع أفكاره. ولا تصمت أذكاره. فنومه أرق. وتسكينه قلق. وراحته تعب وصب. وجهاد ونصب.. وسروره غموم. وضحكه وجوم. فيرى الدنيا مطارح تعاذيب. ومسارح أكاذيب. فاذا اعتبرته لا يعتبرها. وإذا عرفته ينكرها. لأنه لا يحفل بكل الأشياء. ولا يعبأ بحركات الأحياء. فالمراتب عنده مكارب والمناصب مغاضب. والأموال أثقال. والاحسان قيل وقال.

أما الجهل فهو عدم العلم وافته. وقاعدة التوحش ودعامته. وعلامته ورايته. وما الإنسان إنسان إلا بالعلم. ووحش ضار بالجهل الملم. فالجهل عثرة السائر. ووعكة الحائر. وعماءُ الناظر. وتيه الضائع. وغرس الناطق وصمم السامع. واينما حلّ حلت الملاتح. ونزلت القبائح وسقط الغار. ونهض العار. وسكتت صوادح قطن والفكر. ونطقت جوارح العيّ والحصر. ونكس رأس المعلوم والمقبول. وشمخ أنف المجهول والمرذول. ووقح الأجدع. وتسلح الأكتع. وسبق ذو القزل. وأصاب ذو الشغل. واغتنى اللئيم. وافتقر الكريم. وهار الهدى والصواب وتتأ الخطا والمعاب. وتتوج رأس الأسير وتقيدت رجل الأمير. على ان الجهل هوْ مصيبة الجاهل. وعطشه في المناهل. ومع ذلك فلا يبرح الجاهل صاحب الفرح. عدو الترح. ساكن البالب. رائق الحال مرتاح اللب. خالي القلب. يبسم مدى الدهر. ويقهقه في كل أمر. ولا يعبأ إلا بالحال. ولا يفكر إلا بالمحال. فتراه هائماً بالأموال. وضارباً في وادي الآمال. يتوقع المراتب ولو بعدت عنه ويستعطف المناصب ولو نفرت منه. ويستحب الباغض. ويستفتح القابض. وربما تقلد السيف وهو الجبان وطلب الكرامة وهو المهان.

* * *

الحياة وأركانها الأربعة
وهي: العمل والملل والصحبة والأمل
«له أيضاً»

الحياة مصدرٌ يشتقُّ منه نظام الأكوان الطبيعية. وأصل تنبعث منه حركات الكائنات العضوية. إذ به تحفظ الجامدات نواميسها وشرائعها. وتحرس الناميات أشخاصها وطبائعها فهو التثاقل والتبادل للاجرام السماوية. والنمو والتغذية للأكوان الآلية. والحس والانتقال للخلائق الحيوانية. والأشعار والادراك للطبيعة الإنسانية. فبالحيوة يدخل المتحرك في العلاقة مع المحيطات الأجنبية. ويستبضعها أغراضه الحيوية. فبقدر الإدراك تتسع الشقة. وبمقدار الأشعار نعظم المشقة ولما كان الإنسان جامعاً كل الإدراك والأشعار. كان أعظم حامل لاثقال تلك الأثار. وهكذا تكون حياته حية عليه. ووجوده عدماً لديه. حتى إذا ما بلغ حد الانصرام. رأى ذاته خيالاً مر في ضغث الأحلام. على فراش الأوهام. أما بناء حيوة الإنسان. إنما يتوقف على أربعة أركان. وهي العمل والملل. والصحبة والأمل.

* * *

العمل

كل يعمل لحث راحلته ولكل عمل على شاكلته. فلما انتقل الإنسان من الوحشية إلى الأنسية. ومن الطبيعية إلى الأدبية. أثبت له ذلك الانتقال وجوب الأعمال. ونادته الجماعة حيٍّ على التعامل. فمن لا يؤثر ان يعمل لا يأكل. فاندفع كلٌّ إلى الخبط في مهنته. والغوص في حرفته. فذهب يعارك الجامدات كل كثيف. ويباشر الصنائع كل خفيف. ويمارس العلاقات كل عليل منقطع. ويتاجر بالبضائع كل كليل مبتدع. ويستقصي الموجودات كل دقيق مخترع. وهكذا قد انخرط الجميع في سلك الارتباط وغرق الكل في لجج الاختباط فكلٌّ طائرٌ على أجنحة الطيش. ليقطع آفاق العيش. فترى البعض يشكو الكلل. والبعض يندب الملل. وهذا يتوجع في التعب وذاك يتفجع من الوصب. فاعينٌ تبكي من العسر، وافواهٌ تضحك من اليسر. والزارعون يتمحلون بشح الجدب وعليه ياتمرون. أو يتتجبحون بسح الخصب فيغتبطون به ويتطوبون والصانعون يستنظرون الطلب. فيحمدون الشبع أو يذمون السغب والتاجرون يحشرون البضائع ويرقبون الطلائع. ويعومون في السوق. ويغرقون في الصندوق. ويرصدون أفلاك الدوائر. ويرتصدون طوالع الدفاتر. فكم اخطأت اسنتهم الحفرة. ولم يصب سهمهم الثغرة.

الملل

وبينا يكن الإنسان لاهياً عن نفسه بأعماله. ومشتغلاً عن رمسه بأشغاله. يدهمه شيطان الملل. ويوسوس في صدره عند كل عمل. وربما يغلب عليه هذا الروح. حتى يغدو نديمه في الغبوق وفي الصبوح. وسميره في الهجر والوصال. ورفيقه في الحل والترحال. فاينما رحل رمح أمامه. وايان حل كان خيامه. وحيثما لفت وقف قدامه. وهكذا يكون الملل الماً في الملذات. وغما في المسرات. وترحاً في الأفراح. وفرحاً في الأتراح. فهو حادي الأجل وشادي الوجل. وابن الأعمال. وأبو الآمال.

الأمل

وإذ يكون الإنسان ساقطاً تحت ثقل الملل. وهابطاً في وهدة الوجل. تبسط له الآمال يد الخلاص وتلقي له الأوهام حبال المناص. فيضطجع على سرير الأحلام. ويضرب في وادي الأوهام. فيصعد بفكره من غرفة إلى غرفة. وينتقل من حرفة إلى حرفة. ثم يرتقي من صغرى إلى كبرى. ومن نتيجة إلى أخرى. حتى يبلغ من غناء إلى غناء. ومن سناء إلى سناء. ولم يزل إلى ان يرى ذاته مالكاً كل الأشياء. وسلطان كافة الدنيا. وفيما يكون طائر فكره حائماً في تلك الذروه. ومغرداً بهاتيك الثروه. ينقض عليه باشق البطلان ظائر ويرجع به إلى حيث كان. فيغيب عنه كل خيال. وينغلق دونه مرسح الآمال فكلما ذهب أمل. جاء أمل. وكلما غنت خيبةٌ رقص وجل. وعز الدهر وجل. وبالآمال يعيش الإنسان. وبالأوهام تحيي الأذهان ولكل سنٍ

مامولات وعلى كل امولٍ مقولات. أما الأمل فهو تسلية الإنسان. وتعزيته في الأحزان والحدثان. وحلاوته عند خزن وغناه يوم الاملاق. ويسره في العسر. وكسبه في الخسر. وسميره وأنيسه. ونديمه وجليسه. ولا تفرط سلسلة الأمل إلا في بيت الأزل.

الصحبة

لما كان ليس بحسن ان يعيش الإنسان وحده. اتخذ له امرأةً تكون عوته ورفده. فيخدمها في العيال. ويستخدمها في البعال. فالمرأة خير الأصحاب. وأطيب الأحباب ولا تطيب الحياة إلا بها. ولا يصحب السرور إلا باصطحابها. وهي الشريكة في تقويم الحياة الطبيعية. والرفيقة في تثبيت الحياة الأبدية. فاذا كانت صالحة كانت فخرة لأهلها. ونعمة لبعلها. واساساً لدارها ومركزاً لمدارها وتهذيباً لذويها. وتأديباً لبنيها وغنىً في الاقلاق. وراحة في البلبال. وستراً للطالحات. وكشفاً للصالحات. وإذا كانت شريرة إنما تكون ذلاً لأهلها. ونقمة لرجلها وزلزلة لدارها. وزعزعاً لمدارها. وشكاً لذويها. وعثرة لبنيها. وفقراً في الغناء. وغماً في الهناء وفضيحة للمعائب. ونميمة ومثالب. وهذراً ومذر. وغمزاً وشذر. وانتقالا من وحلة إلى طمس ومن رذيلة إلى دنسَ. فهي تناجي بارماز الميل وتحاجي بالغاز الليل. حتى إذا ما جاشت فاجهشت. وبشت فهشت. رجعت مخادعة بلحظ يغزل رموزاً ومخادنة بقلب يحيك نشوزا. فمخفوضٌ ينصب شراكاً. ومقصورٌ يمد شباكاً. فتكون شرٌّ الأصحاب. واخبث الأحباب إلا للباغي والطارق. واللاغي والمارق. ومن شأن الإنسان الميل إلى الأصحاب. والولوع بالاصطحاب. ليتأسى في الشدة. ويستأنس في الوحدة. على إنه لا يستطيع اللبوث على الانفراد. والقرار في الأمور الشداد.

فمن الأصحاب الصاحب الوفيّ وهذا يكاد لا يوجد لشدة ندارته فهو الموافي في الشدآئد. والموالي في العوائد. والمقترب من الابتعاد. والمصلح في الفساد. والصافح في الذنوب. والسامح في العيوب. والمسعف لدى الاقتضاء. والمعين في روع القضاء والثابت على كل اضطراب والراسخ في كل انقلاب.

ومنهم الصاحب الغرضي وهو من يصحب لغرض متى بطل بطلت صحبته وربما انقلب إلى عدو مبين. وداءٍ دفين. فيرتد على صاحبه بالاضرار. وباذاعة الأسرار. ليهتك كل سترٍ مسدول. ويمزق كل حجاب مسبول. فيثلب وينمّ ويقدح ويذم. حتى يكون فمه مملوءاً مرارةً ولعنة. وقلبه ينقلب على ضغينة ونقمة. فحذار حذار. وبدار بدار.

وقد قيل

عدوك من صديقك مستفادُ　　فلا تستكثرنَّ من الصحابِ

فانَّ الداءَ أكثر ما تراهُ　　يكون من الطعام أو الشرابِ

وربما اعقبت الفةٌ زوال أغراض. وقام جوهر عقب أعراض. فيتلو ذلك صحبة جديدة. وتنشا صداقة حميدة إلى ان ينقلب القلب العديم الثبات. ويغفل الود الكثير السبات.

ومن أصحاب الأغراض يوجد المملق والمداهن. والمطريء الملاسن. والناصح بالأباطيل. والهادي بالأضاليل والساعي بالخير على قدم الشر والمهم بالنفع على همم الضر ومنهم الصاحب البسيط وهو من لا يفي ولا يخون. ولا يهتك ولا يصون. ولا يحب ولا يبغض. ولا يقبل ولا يرفض. فلا يتقاعس ولا يحفل. ولا ينشط ولا يكسل ويتوجه حسب البواعث. ويتحادث طبق الحوادث. فلا تهمه حضرة ولا

معاينه. ولا تمضه غيبة ولا مباينه. فهو يصلح للمنادمة والمجالسه والمفاكهة والموانسه. على إنه نعمَ نديم مسامر وخير جليس محاضر.

فهاك حيوة الإنسان. وما فيها من الأركان. هذا عدا ما يتخللها من العاهات والاسقام. والهموم والآلام. على ان الحيوة هي عرضة المصائب والبلايا. وغرض المتاعب والرزايا. حتى يكاد يكون وجود اللذة في عدم الألم. وحصول النعم في زوال النقم. وربما كان أعظم اللذات. طليعة لهجوم الحسرات. ونذيراً يهتف بالمضرات.

فرنسيس المراش

* * *

٩ - القرن التاسع عشر
«لفرنسيس فتح الله مرّاش الحلبي»

من هذا الفتى المقبل من عالم الأنوار. اللابس سربال المجد والاقتدار. المتمنطق بنطاق السطوة والانتصار. من هذا الفتى المتلالي بالبهاء والجمال. الرافل بذيول الوقار والكمال. المختال في السعادة والكرامة والاقبال. من هذا الفتى المتزين بالعلم والأدب. المتجمل بالتمدن والتهذيب والذهب. والمتجلى بحلي الوطر والأدب. من هذا الفتى البالغ في مرقاة الاجتهاد إلى أقصى درجات السمو والارتفاع. الواصل إلى أشم قمم الفلاخ والانتفاع. هذا هو القرن التاسع عشر الذي اطلع غلى غرته كل شموس القرون الغابرة. ولبس كل كرامة الاعصار الغابرة. وتمنطق بكل قوة الأزمان الدابرة. هذا هو القرن التاسع عشر الذي تلألأ بانوار محاسن الخليقة وجمال أسرارها. ورفل بمهابة الطبيعة وكمال أطوارها. واختال في كل المقدرة والظفر. وتناهى بالغنى والثروة والقدر. هذا هو القرن التاسع عشر الذي تزين بعلم الموجودات ومعرفة الكائنات. وادراك الواجبات. وتجمل بتنظيم النواميس والشرائع. وضم شمل الهيئة والمواقع. ورفع صولجان العقل القاطع. هذا هو القرن التاسع عشر الذي بلغ أعلى مراتب الكمال

وأرفع درجات المعالي والفخار. وجلس على رؤوس الادهار. فماذا جعل هذا القرن سلطان القرون. وألبسه تاج المجد المصون وما الذي أطلعه في هذا الوجه الوسيم. وأكسبه ذلك الفوز العظيم. وكيف قد بلغ هذا المحل البازخ. وتبوأ ذياك المقام الشامخ. هو العلم الذي مهد له المسالك. واوصله إلى ذلك فهلّموا بنا يابني الوطن إلى اكتساب العلم والاجتهاد في فلاحه ونجاحه وتشييد مدارسه وتوطيد مكاتبه ولا نلتفت إلى اعدائه واخصامه الذين أما لجهلهم أو لبعض أغراض لهم يسعون في تدمير العلم وكل مبانيه لأنه ولئن كانت أنوار العلم والأدب في هذا القرن الجديد قد درات غياهب جهالة القرون العتيقة وحماقتها وإنه ولئن كانت رياح التهذيب والتمدن في هذا الجيل الحاضر قد قشعت غيوم خشونة الأجيال الماضية وتوحشها فمع ذلك لم يزل الآن يوجد قوم من مردة الفلاح وباغضي الصلاح يسعون في سد سبيل الآداب عن البشر وحجب كل نور عن أبصارهم فما كانوا ليخلعوا إنسانهم العتيق ذي الطباع الخشنة والسجايا الوحشية حتى ان العامة تخالهم بقيةً من جماعة القرون الوسطى فهؤلاء القوم لما رأوا ان انتشار العلم وفلاح الآداب ياول إلى الضغط على شهواتهم وكشف بهت جهلهم أخذوا يحاربون العلم والعلماءَ ويقذفون على كل ساعٍ بتعليم الجهلاء وتفتيح بصائرهم وقد بلغ منهم بغض العلم أعلى شاؤٍ حتى ما عاد يمكنهم النظر إلى عالم أو طالب علم بحيث إذا وقع نظرهم على هكذا إنسان أخذتهم رجفة الاضطراب وبرقعت وجوههم صفرة الموت وغشاوة الغضب وأخذت فرائصهم ترتقص وترتعد ولو امكنهم لوثبوا عليه وثوب المفترس وعاملوه حسب جهلهم وغباوتهم

وما ذاك إلا لأن العلم خصم أغراضهم وعدو احتشارهم فلا بدع إنهم يرومون هدم كل مدرسة بفاس الجهل ويخل كل هداية بمنجل الضلالة ولكن السماءَ والأرض تزولان وحرفٌ من ارادتهم لا يتم لأن بينهم وبين سعاد قمم الجبال ولجج الأهوال فليحنقوا على العلم حنق الخنافس على النحل وليغضبوا على العلماءِ غضب الخيل على اللجم وليضربوا في حديد بارد حتى نرى متى يصيب سهمهم الثغرة. وهيهات فالعلم للإنسان كالثمر للأغصان والهدى للبصائر كالنور للأبصار فاننا إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث فطرته الطبيعية فلا نراه إلا حيواناً محضاً. كبائر الحيوان على إنه يغتذي وينمو ويعيش ويتحرك نظير كل نوع من الجنس الحيواني وهكذا بالنظر إلى وظائفه وأعماله الطبيعية. ثم إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث مزيته الأدبية نراه يختلف عن سائر الحيوان اختلافاً لا مزيد عليه وإذا أخذنا نبحث على سبب هذا الاختلاف العظيم فاننا نجده ناشئاً عن تلك القوة العجيبة المزين هو بها أعني العقل النطقي أما هذا العقل فلا يوجد في الإنسان مخلوقاً في نفس فطرته بل يوجد فيه على طريقة الاكتساب المتدرج مع تدرجه في العمر. وجل ما يوجد في الإنسان طبعاً أي في نفس فطرته إنما هو مزية القبول لهذا العقل وهذه المزية توجد في نفسه الناطقة فينتج مما تحصل ان العقل لا يحصل في الإنسان إلا بالاكتساب. أما هذا الاكتساب فانه يتم مما يدركه الإنسان بحواسه ويتلقنه من أشباهه ويطلع عليه من اثار أسلافه وأعماله فاذاً تكون سعة العقل بمقدار سعة الاكتساب وهذا ما يقال له العلم وهكذا بمقدار زيادة العلم يزيد الفرق بين الحيوان والإنسان وبمقدار نقصانه ينقص ذلك الفرق.

أما الإنسان بدون الاكتساب والعلم فهو حيوان بهيمي ووحش ضار وربما كان أفظع حالة من كل البهائم والوحوش الضارية ولنا على ذلك دليل مما يقصه علينا سواح الأمصار المنقطعة ومكتشفو قارتي أميركا وهولندا الجديدة عن أحوال البشر المتوحشين الذين ياهلون تلك الجهات فهم والوحوش يسكنون غواب عراة ويتضايفون لحوم بعضهم ويتكلمون بلغات تشبه رُئم الوحوش ولهم كلما للوحوش مع إنهم بشرٌ نظيرنا ولا امتياز ما بين طبيعتهم وطبيعتنا ولكن انقطاعهم عن عالم مخالطتنا في شسع بعيدة كان سبباً لعدم تخليق الإنسانية فيهم إذ ان المزية الاكتسابية منهم كانت فاقدة كل مهذب ولذلك يوجدون على أصل الفطرة. فكلما ان الاكتساب العقلي ينقل الإنسان من الحالة الوحشية إلى الحالة الأنسية هكذا العلم ينقله من حالة الغفلة إلى حالة النباهة ومن قيود الجهل إلى حرية العقل على ان كلاً من البشر يعود بالعلم حراً فلا يتسلط عليه عدوٌ مغتصب. ونبيهاً فلا يخدعه الغشاشون. وحازماً فلا يميل مع كل ريح. وشجاعاً فلا يخشى تهديد الطماعين وتوعد المتحشدين وقوياً فلا يبالي بصدمات الأعداء وزعازعهم. وفقيها فيميز الحق من البطل والصواب من الخطا والعدل من الظلم ويعطي كل ذي حق حقه ويعلم أين مرتبة كل من أشباهه البشر ومدارها هذا وان العلم من شأنه ان يهذب الإنسان ويحسن تربيته ويصلح فساد فطرته ويجمل ويزين أعماله ويكبر مقداره ويعظم أفكاره ويجعله إنساناً لا بهيمة وبشراً لا وحشاً ويفتح بصره وبصيرته ليرى الحقائق ويميز الطرائق.

فعلى كلٍّ السعي وراء العلم والجد والجهد به دون اكتراث باعدائه الذين لرعاية أغراضهم يوسوسون في صدور الناس على مقت التعليم لأن من هؤلاءِ الأعداءِ من يرى ان العلم يضر بتسلطه وتسوده ومنهم من يرى إنه يضر بخرافاته التي يرغب زرعها في حقل الإنسانية ليحصد ما يروي شهواته ويشبع مطامعه ومنهم من يرى ان العلم يضر باكاذيبه واضاليه التي يتاجر بها في سوق الجهل لربح الثروة والرفاهية ومنهم من يرى ان العلم يضر بمراياته ومداجاته بحيث إذا اميط هذا القناع عن وجهه لدى البشر تظهر حينئذٍ شوائب نفاقه التي كان ينصبها شراكاً لقنص سذاجة القلوب وسلامة الضمائر فيعود بصفقة المغبون مصفوعاً بالخجل والوجل ومنهم من يرى ان العلم إذا عم يضر باختصاصه به فيحمله الحسد الجهنمي على كرهه وابعاد الناس عنه. فلا ريب إذاً ان مثل هؤلاءِ يبغضونَ العلم لكي يمكنهم الجهل من تقييد الناس بقيود أغراضهم وخفض الأعناق تحت نير شهواتهم لأنهم يرغبون ان البشر تكون كالثيران لحراثة حقول اوطارهم وأطماعهم وربما حمل البعض هذا اللؤم والرياء على الضرب والطعن في آبائهم وأمهاتهم بدون مراعاة حقوق التربية والأصل. فيكون مثلهم كمثل العفو الذي وهو يرضع لبن أمه ينطح ضرعها ويشخبه فحذار يا طلبة العلم حذار وبدارِ يابني الأوطان بدار.

ولنسد السمع عن كل مهذار ولنقطع رباطاتهم ونلق عنانيرهم واعلموا ان العلم وحده لا يفيد الطالب شيئاً إذا لم يكن مقروناً بالعمل. لأنه يكون عقيماً كالشجر العديم الثمر. ولما كان الغير مثمر غير مفيد كان العلم بلا عمل غير مفيد وهكذا فيكون صاحبه على

هذه القضية المعدلة عقيماً وغير مفيد للناس. ولا ريب ان العمل هو زينة العلم كما ان الثمر هو زينة الغصن وجماله اذبه تحصل الفائدة ويتم المراد. أما العمل فهو يقسم إلى ثلاثة أقسام الأول عمل الإنسان نظراً إلى ذاته والثاني عمل الإنسان نظراً إلى بقية الناس والثالث عمل الإنسان نظراً لى الخالق.

فعمل الإنسان نظراً إلى ذاته إنما يتم بمراعاة خيره الذاتي وما يؤول إلى صالح وجوده بين الكثيرين ولا بد ان يكون لهذه المراعاة ناموسٌ تجري عليه وهذا الناموس هو الصواب والفطنة. فالصواب يدعوه إلى محبة ذاته وهذه المحبة تدعوه إلى الجد في سبيل معيشته لحفظ حياته وإلى السعي وراءَ الأتعاب والصعوبات لنوال الراحة والترفة وإلى الجهاد في سبيل العزائم والعظائم للحصول على الاعتبار والصيت فيما إنها تلويه عن الكسل حذراً من العوز وذل السؤال. وتحيده عن الخمول والفتور فراراً من ازدراء الجماعة به وعن الضعف والجبانة دفعاً لعدّه هملاً وسقطاً وذليلاً وتنهاه عن الانهماك والافراط خشيةً من هجوم العاهات والآفات عليه والفطنة تامره باصلاح سلوكه بين الآخرين وبالمسير في طرق الحق والاستقامة ويحبه القريب وتنهاه عن الفساد والغش والمكر والختل والكذب والنفاق والمراياة والمداجاة والاغتبال والغدر والنهب والسلب والعدوان والعنفوان والصلف والغطرسة والتجبر والشطط وذلك ليكون محبوباً من الناس ومقبولاً. لا مبغوضاً منهم ومرفوضاً وكل ذلك يكون نتيجة محبة الإنسان نفسه على ناموس الصواب والفطنة. ومن لا يعمل هكذا يكون باغضاً ذاته لأن من عمل صالحاً فلنفسه.

أما عمل الإنسان نظراً لبقية الناس فهو يتم بمراعاته خير الكثيرين وصالح هيئتهم وذلك يجري على هذا المبدأ العام افعل مع الناس ما تريد ان يفعلوا معك. فاذاً يجب صنع المعروف بين الناس إذ على ذلك يقوم هذا القسم الثاني وهذا المعروف الذي يرغبه الإنسان لنفسه طبيعياً إنما هو الاحسان إلى المحتاج والآخذ بيد المظلوم والبائس ومؤاساة المنكود وعون المنكود ومداراة العميد والمريض وجبر الكسير والمهيض والشفقة على الملهوف والمتلوف وتعليم الجاهل وتثقيف الغافل وارشاد الشديد وغوث الطريد واشهار التصانيف والصحف التي من شأنها ان توالف بين قلوب البشر وتلقي الوفاق عند الشقاق والصلح عن القتال والحب عند البغض والخير عند الشر. أما عمل الإنسان نظراً إلى الخالق إنما يتوقف على الإيمان بعزته تعالى وهذا الإيمان لا يصبح ما لم يكن مقرونا بالأعمال المطلوبة منه عزّ وجلّ على إنه بدون الإيمان تكون الأعمال مائتة كما ان الإيمان بدون أعمال يكون مائتاً ومن شأن العلم والعمل استظهار الحق والصدق بين البشر والانتصار لهما لايجاد العدل والسلامة قال النبي والملك داود

الحق والعدل تلاقيا والصدق والسلامة تلاما

فلا يصلح العلم والعمل ما لم يكونا مرتبطين بالحق والصدق لايقاع العدل والسلامة فاذا خامرهما الزور والنفاق عادا فاسدين وكان ربهما جائراً وضائراً فالحق خليق بان يكون الدعامة الأولى التي يقوم عليها بنيان كل شيء على إنه بدون هذه الدعامة الأولية يكون كل بنيان سخيفاً ومقلقلاً. ولا بد من هبوطه ومن عادة الحق إلا يختفي ولا يستحي ولا يماري ولا يلوي وجهه ولا يهلع ولا يهجع. فلا يمكن

لجميع غيوم الزور والبهتان ان تبرقع محياه مهما تكاثفت وتراكمت إذ لا بد وان يتخللها نوره ويمزقها ويقشعها ليبدو جبينه ضاحياً صاحياً فيقتبسه المستهدون. ولا يمكن لجميع التمليق والمداهنات والملاسنات ان تحمر وجهه أو لتلاعب به. ولا تستطيع جميع ثروة العالم ان تحوله عن الصواب. ولا تقدر جميع المزعجات ان ترده وتقهقره. ولا تطيق جميع مضارب السيوف ومطاعن الرماح ومواقد النار وسلاسل الحبوس والسياط والقيود ان تذبحه أو تعزيه أو تحرقه أو تعله أو تجلده أو تقيده. ويستجيل على جميع مسكرات الأغراض أو مخدرات الشهوات ان تغمض أجفانه الساهرة. وهكذا فالحق حق هو ويستحيل زواله. ومتى وجد هذا الحق وجد العدل. لأن الحق والعدل يلتقيان ومتى زال الحق زال العدل لأن الحق والعدل لا يفترقان. فاذاً عدل الإنسان رضى الحق عنه واثابه الفلاح وحسن الرجعي. أما إذا ظلم وتعدي اقر بفساد سيرته وسريرته وكان للحق جحوداً ومن الله مردوداً ومن ضميره مرضوضاً ومن الناس مرفوضاً أما الصدق فهو ابن الحق وهو كأبيه يستنكف ان يختفي ويستحي ويترفع ان يماري ويحابي ويانف الهلع ويسام الهجوع ولا يمكن للمقاومات والقوامع ان تقاومه أو تقمعه وكل قوات الكذب والنفاق توجد أمامه كالهباء الذي تذريه الريح على وجه الأرض. وهكذا فمتى حصل الصدق حصلت السلامة. ومتى زاغ الصدق زاغت السلامة. لأن الصدق والسلامة يتلائمان ولا يتنافران.

فاذا لم يضع الإنسان في بناءِ علمه وعمله قاعدتي الحق والصدق كان كل بنيانه وهناً وأقل صدمةٍ تهوى به إلى الحضيض

وهكذا يكون جانياً على نفسه لا يتلف صيته ومقامه. وجانياً على الناس لأنه يغشهم ويغري بهم. وجانياً على الله لأنه يكون من اولئك الذين يخادعون الله وهو خادعهم ولا يخدعون إلا أنفسهم.

فبالصدق إذا تحصل صيانة المعيشة وراحة الضمير وهدو الصيت. كما إنه بالكذب تقلق تلك ويتبلبل هذا ويضطرب ذاك ولنا دليل على ذلك من الذين يرتكبون النفاق والكذب مراعاة لزمانهم وأغراضهم بحيث يظهر للناس كذبهم بكل حرف من كلامهم وبكل خطوة من أقدامهم وبكل حركة من وجوههم مهما تظاهروا بالصدق وجروا ذيل العجب والخيلاء. فتكون والحالة هذه معرفة الناس باحوالهم أشد عقاب وأظم قصاص لجرائم سجاياهم وقد قلت-

كذبتُ فاحترتُ في الدليل ومذ صدقتُ كان الدليل في النطقِ
ومن شنار الخطا نجوت ولا بدعُ فان النجاة في الصدق

وقال الحريري في مقاماته

عليك بالصدق ولو انه احرقك الصدق بنار الوعيد
وابغِ رضى الله فاغبي الورى من يسخط المولى ويرضي العبيد

فهبوا من رقادكم ياجميع ابناء الوطن وادخلوا في مراسح العلم ومسارح المعارف والآداب لتكونوا أولاد هذا العصر الجديد وأبناء بجدته واخلعوا عنكم اسمال الجهل والغفلة والبسوا سربال الهدى والنباهة لتوجدوا اخصاء ومختارين في عرس هذا الفتى الميمون أي القرن التاسع عشر الذي يزف على عروس الفلاح والنجاح.

١٠ - الكون العاقل
«لفرنسيس مراش»

ما كنت أيها الكون العاقل لتجد في الوجود نعيماً وعلى الأرض عيشاً سليماً. فقد استحدثت بمزاياك حوادث الضناء. واستوجدت بسجاياك كوارث العناء فكن طريداً بسياط أعمالك وشريداً بزياط أفعالك. إني استقبلت واستدبرت وكيفما تأملت وتدبرت. حتى مَ يسرك الغنم وهو أب الغم وعلى ما يسؤك الفم وهو ابن الغنم فما افترارك إلا عبارة قرب وجومك. وما اسفرارك إلا اشارة غرب نجومك. عقلت فكان عقلك جحيم جهلك. وجهلت فكان جهلك نعيم عقلك. وقد استشارتك جوانح الطمع حتى ترون على الممكن والممتنع. ومذ استطلعت طلع كل حال وعلمت ان الدوام محال رجعت كالمعمود المنجود مصروعاً بصراع هذا الوجود. فما الخلد يا عمي منك حساً وما الفراش بارمي منك نفساً. تذم مكائد الدهر وأنت ابنه وتشين أفعاله وفي رأسك ذهنه فلا تذمنَّ إلا فعلك ولا تشينَنَّ إلا عقلك. خلقت على الأرض سلطان الجميع يسجد لك كل رفيع ووضيع. فترفعت على الخليقة وتبهنست ونوعت ظلمكها وجنست فافسدت وسحرت وعقرت ونحرت واستخدمت وسخرت وقدمت واخرت وامتريت وجززت وهصدت وهززت. واقتنصت الوحش من الغاب واصطدت

الحوت من العباب. ورهقت النسر من السحاب. حتى تسفت الجبال فكانت مهاداً وانشات المهاد فكانت اطواداً. وانضبت وانبعت وسددت وترعت فما راقك كل ذلك وحصحص الكبر في بالك وقلت إنّي أعيش والوحوش سويا وأكون ستلهن وحشياً فما كنت لاسكن الأوكار الصغائر وما خلقت لاعشو إلى المغائر. حيث ترعدني القواصف المنقضة وتفرقني السحب المنفضة. وتصرعني الزوابع المجامحة وتصفعني الرياح الرامحة وتصليني الرمضادُ نارها وتكسيني الحصباءُ شرارها فعليّ ببيت المضارب لآمن كل مضارب. فاكون في عشيرتي أميراً وعلى قومي كبيراً وهكذا فقد نصبت خيامك ورفعت مقامك. ولما قطعت الزعازع تلك الاوتاد والأسباب واودت الانواء بهاتيك القباب. قلت ما هذا البيت الواهي والمقام الداهي. فلابنين مدينة ذات أسوار شماءَ ولارفعنّ برجاً ينطح رواقه السماءَ. فاتمتع السرادق المحسنة واتمنع المعاقل المحصنة. وارتدي الصوف والخز واتوسد الريش والجز. واكل مريباً واشرب هنياً حتى ادرأ صمة الحيوان واسيم سمة الإنسان. فاكون ابن بجدة العادة وأخاً كل سطوةٍ وسيادة. فالما ابثنيت أيها الكون العاقل ورفعت وتمتعت وتمنعت وارتديت وتوسدت وأكلت وشربت وتهذبت وتادبت. وصلت صولاً وطلت طولاً. سالت جوامد نفسك على شفرات أعمالك وجمدت سوائل أنفاسك على زفرات أميالك. فاظماً جوانحك جفاف الفجر وخامرت جوارحك شوائب الضجر. حتي غدوت مرسحاً لملاعب الخطوب ومسرحاً لدبائب المكروب. ومسقطاً للأمراض الوافدة ومهبطاً للأعراض الفاسدة فانرضت رأسك وانقبضت نفسك. وقلت بئس التمدن والانضمام ونعم

الشتات والانفصام. فالى مَ أيها الكون العاقل تروغ في خيمك السقيم وتزيغ عن السراط المستقيم وان ناطرك لربٌ عظيم. بينا تستطيب سؤلك تستعيبه وتمجه وريثما تشكو حرثك تشكوه وتحجه. قل ناشدتك الله ماذا يجديك ويسديك واية حالة ترضيك ولا ترديك. فان تكن في املاق تقل حقاً ان لو اثريت لقذفت العناءَ بالغنى وخلبت بالأماني مخالب المنى. وقطفت ثمر اللذات من يوانع المال. واستطلعت من شمس الدينار أنوار الآمال. ولكنت هصرت غصون السعد ،عشت كل رغد فانج من لفحة الضرّاء وأنعم في ظل السراءَ حيث لا وصبٌ ولا نصبٌ ولا تسهد ولا وجعٌ ولا حزنٌ ولا تنهد بل طرب وارب وسرور وفرحٌ ومرحٌ وحبور حتى إذا ما بلغت غناك وأصبت مناك أخذت تنازعك عوامل الأطماع وتصارعك شواغل المتاع وتخاصمك اخصام المقام وتهبٌ عليك كوامن الاسقام. فيلازمك بلبال البال وتخاصرك أخطار الوبال. ولما رضٌ ثقل النضار رضوي طاقتك وخسف ظليل الغرور شهاب حذاقتك. ولم تذكر أيام وعث فقرك وآلام حرث ففرك. قلت ما أكثر هموم همي وأشد غموم نعمي. فقد صرت أسير مقامي وعبد أرقامي وأليف خدم وحليف حشم. وقد ارتبطت بقيود العادة ووقعت تحت حدود السادة. والتزمت برفد المسترشدين. ولجد المستنجدين. وترويج الكاسدين ومداراة الحاسدين وقطع لسان النمام وردع مين الهمام. وحذر الغالب وخوف السالب آه لو كنت سيداً كبيراً وعلى قومي أميراً لكنت أصلحت شأن الأمم واهبطت الفساد هاوية العدم ولم ادع للشر من قدم ولكنت رفعت مناقبي على مناكب القدر وأثبت كوري على الشمس والقمر واريت كل عين خير الأثر. فاكون

خلو البال من مكائد الكبير والصغير ومرتاح الفكر من وخز شوكة الضمير. فما لبثت أيها الكون العاقل ان سطوت على القوم بأموالك وسحرت المعوزين بأقوالك. ولم تزل تزرع في القلوب مواعيد القضاء حتى حصدت أصوات الرضاء فانتدبك القوم أميراً وأصبحت كما تمنيت كبيراً. فشرعت تفسد في الأرض شر الافساد وتجور على رقاب العباد. وتغترض غرائض الظلم وتعلق راحة السلم. حتى جعل الناس عليك يأتمرون وللروس يحركون. فجبن جيشك وتنغص عيشك. فقلت ما أتعس عيش الأمير وانحس حظ الكبير. ويحي فمن لي بان استميل كل القلوب واستعطف الدهر المقلوب. فكيف وقد خلق البشر في خلف الطبائع يدخلون في وفق الشرائع.فلا أستطيع تغيير فطرتهم وتبديل بشرتهم. حتى يبيض سواد جلد الحبشي ويزول تبقيع النمر الوحشي. ولكنَّ الجهل إذا فشا فعلت بهم ما أشا. وإذا سرت البغضناء بينهم اسرت دِينهم ودَينهم. وان عضت أفاعي الضلال أعقابهم ملكت رقابهم وعقابهم وقلبت اسماءَهم والقابهم. فقاتل الله العلم والتمدن انهما اصل العنت والتغون. وهذا عدو السيادة وذاك خصم العبادة فمنهما التمرد والعصيان وعنهما الشغب والعدوان. فويلاه من ضعفي في قوتي وعجزي في سطوتي. وكيف لم يصدق حدسي وحلمي إذا رأيت الناس خلقوا لحكمي. فلا ارتاح من هذا المرض والقرض ما لم اقبض كرة الأرض. فاقلب شرعَ البشر وانفذ امري في القدر حتى ارى الأنام تحت رجلي والأيام تعنو لدي. فأكون في حياتي مفراحا وعلى عرش مرتاحا. فطفقت أيها الكون العاقل تشنُّ الغارات الشعواء وتسن الحرب والهيجاءَ. وتقلق هدوءَ الأكوان

وتسقي الأرض دم الإنسان. حتى ظفرت بوطرك وغلبت بظفرك. وقبضت الصولجان وحكمت الأنس والجان ولم تلبث ان تثاقلت على الثقلين ودعيت بذي القرنين. وهكذا فريثما كانت نسور الظفر تخفق عليك وشهد المجد يقدم لديك. وإذا النعش يصحصح أمامك والعرش ينحنج مقامك. وأسد الموت يزار حولك ليلتقم طولك وصولك والقصر ينفر-عنك والقبر يدنو منك ودنياك تمر كالسحاب ونعماك تباد كالضباب. فاضجعت على فراش الزوال وعلمت ان الخلود محال. وقلت ليتني لم أخلق ولم أذق هذا الحكم المطلق. فما هذي الدنيا الغرور وهذا السرور المشوب بالشرور. فالكل يطحنه تيار الزمان تحت رحى الدوران. أين الغنا والحطام أين السنا والمقام. أين المجد والسعادة أين الولاية والسيادة. أين العرش والصولجان. أين الأكاليل والتيجان. أين النهي والأمر أين الفوز والقهر فهل كل ذلك قد عبر ومضى وغبر وانمحت العين والأثر. فما اجهل المرءَ في الوجود. وما أشقاه في النحوس والسعود. كل يزول ويفر ولا شيء يدوم ويقر. وما جهد الفتى إلا نسيم الأمل تستلذه النفس في حر الملل. وما الحطام إلا ظلال الغرور البهيم ان امتد فالنعيم وإذا تقلص فالجحيم. فاعلموا أيها الملوك ونادبوا وافهموا يا قضاة الأرض وتهذبوا. وأنت أيها الكون العاقل كن صبوراً في محلك وشكوراً في نداك واقنع بما كسبت يداك. ولا تتذمر على الله إذا وطاك ولا تتعالَ عليه إذا علاك. وكن ماضياً بين يديه وراضياً بما أنت عليه. ولازم النفع وأهجر الضير وحد عن الشر واصنع الخير. واعلم إنك زائل ابان ترحل أو تحل وما حياتك الدنيا إلا دخان يتعالى قليلاً ثم يضمحل.

* فرنسيس مراش

المصدر:

نقلنا نصوص فرنسيس المواش من كتاب: مجالي الغرر لكتاب القرن التاسع عشر.

جمعه: يوسف صفير.

المطبعة العثمانية - بعبدا «لبنان» ١٩٠٦

* * *

صفحات لم تنشر

١١ - من كتاب «طبائع الاستبداد» (*)

اشار نجل الفقيد الدكتور أسعد الكواكبي إلى ان والده المرحوم قد أضاف كثيراً على فصول كتاب (طبائع الاستبداد) المطبوع، ونحن نقدم للقارىء فقرات من تلك الصفحات التي لم تنشر ونرجو الله ان يوفق ابنه إلى طبع هذا الكتاب طبعة جديدة بعد ان يزيد عليه هذه الفصول التي أضافها المرحوم قبل وفاته.

قال الفقيد:

وكأني بسائلكم يسألني تاريخ التغالب بين الشرق والغرب فأجيب بأنا كنا أرقى من الغرب.. علماً فنظاماً فقوة - فكنا له أسياداً. ثم جاء حين من الدهر، لحق بنا الغرب، فصارت مزاحمة الحياة بيننا سجالاً، ان فقناه شجاعة فاقنا عدداً، وان فقناه ثروة فاقنا

* - التقديم لمجلة «الحديث» الحلبية.

باجتماع كلمته، ثم جاء الزمن الأخير، ترقى فيه الغرب علماً فنظاماً فقوة وانضم إلى ذلك أو لا قوة اجتماعه شعوباً كبيرة، ثانياً قوة البارود حيث أبطل الشجاعة وجعل العبرة للعدد، ثالثاً قوة كشفه.

أسرار الكيمياء - الميكانيك -

رابعاً - قوة الفحم الذي اهدته له الطبيعة

خامساً - قوة النشاط بكسره قيود الاستبداد

سادساً - قوة الأمد على عقده الشركات المالية الكبيرة

فاجتمعت هذه القوات فيه، وليس عند الشرق ما يقابلها غير الافتخار بالأسلاف. وذلك حجة عليه، والغرور بالدين خلافاً للدين.

فالمسلمون يقابلون تلك القوات بما يقال عند اليأس، وهو -حسبنا الله ونعم الوكيل - ويخالفون أمر القرآن لهم بأن يعدوا ما استطاعوا من قوة. لا ما استطاعوا من صلاة وصوم.

وكأني بسائلك يقول: هل بعد اجتماع هذه القوات في الغرب واستيلائه على أكثر الشرق من سبيل لنجاة البقية؟

فأجيب قاطعاً غير متردد ان الأمر مقدور ولعله ميسور ورأس الحكمة فيه كسر قيود الاستبداد وان يكتب الناشئون على جباههم عشر كلمات وهي:

١- ديني ما أظهر ولا أخفي.

٢- أكون حيث يكون الحق ولا أبالي.

٣- أنا حر وسأموت حراً.

٤- أنا مستقل لا اتكل على غير نفسي وعقلي.

٥- أنا إنسان الجد والاستقبال لا إنسان الماضي والحكايات.

٦- نفسي ومنفعتي قبل كل شيء.
٧- الحياة كلها تعب لذيذ!
٨- الوقت عليّ عزيز.
٩- الشرف في العلم فقط.
١٠- أخاف الله لا سواه.

وأنت أيها الوطن المحبوب!

أنت العزيز على النفوس. المقدس في القلوب:

إليك تحن الأشباح، وعليك تئن الأرواح.

أيها الوطن الباكي.

صغافة عليك تبكي العيون، وفيك يحلو المنون.

إلى متى يعيث خلالك اللئام الطغام، يظلمون بنيك ويذلون ذويك، يطاردون أنجالك الأنجاب، ويمسكون على المساكين الطرق والأبواب، يخربون العمران، ويقفرون الديار؟!

أيها الوطن العزيز:

هل ضاقت رحابك عن أولادك، أم ضاقت احضانك عن افلاذك، كلا.. إنما فقدت الاباة، وفقدت الحماة، وفقدت الأحرار.

أيها الوطن الملتهب فؤاده:

أما رويت من سقي الدموع والدماء. ولكن دموع بناتك الثاكلات. ودماء ابنائك الأبرياء لا دموع النادمين، ولا دماء الظالمين؟

إلا فاشرب هنيئاً ولا تأسف على البله الخاملين. ولا تحزن، فما هم كرائم ولا كراماً، لسن هن كرائم باكيات محمسات، وليسوا هم كراماً اعزه شهداء، إنما هم: غفر الله لهم، من علمت!

قلّ فيهم الحر الغيور. قلّ فيهم من يقول أنا لا أخاف الظالمين.
أيها الوطن الحنون:

«كوّن الله عناصر أجسامنا معك، وجعل طلأمهات حواضن، ورزقن الغذاء منك، وجعل المرضيعات مجهزات[1]. نعم، خلقنا الله منك، فحق لك ان تحب اجزاءك وان تحن على افلاذك، بما يحق لك في شرع الطبيعة، ان لا تحب الأجنبي الذي يأبى طبعه حبك. الذي يؤذيك ولا يواليك، ويزاحم بنيك عليك، ويشاركهم فيك، وينقل إلى أرضه ما في جوفك من نفيس العناصر، وكنوز المعادن، فيفقرك ليغني وطنه، ولا لوم عليه، بل بارك الله فيه!!

عبد الرحمن الكواكبي

المصدر

مجلة الحديث: حلب. أيلول تشرين أول ١٩٥٢ العدد ٩ - ١٠.

* * *

(١) أي معدات للرضاعة.

١٢ - رسالة من عبد الرحمن الكواكبي في حلب إلى ولده أسعد في استانبول وكان قد بعثه إليها

لدراسة الطب

ولدنا الاكرم حرسه الله تعالى

في البوستة الماضية ما أرسلنا لكم مكتوب لأجل ترتيب مكاتيبنا كل خمسة عشر يوم واحد. وصلنا منكم مكتوبين، ضمن الأولى منهما مكتوب منكم لكاظم[١] تذكرون فيه إنكم استاذنتم منا بخصوص حضوركم لحلب مدة العطلة، والحال في مكتوبكم الأول لنا لم تبحثوا عن ذلك، إنما ذكرتم في المكتوب الذي قبله ما يفيد ترددكم في الحضور أم عدمه، ونحن جاوبناكم بتفويض المسألة لرأيكم، والآن نعيد ذلك أيضاً لرأيكم ان احببتم تحضروا لابأس، وان اردتم تبقوا هناك مع من يبقى لابأس. وأما كون المعلمين تفرقوا وأكثرهم سافروا إلى جهة معسكر الاسونيا، والدروس معطلة، فهذه العطلة طبيعية. إنما إذا بقيتم هناك يمكنكم ان تمضوا أوقاتكم بمطالعة كتب برنجي سنة[٢] وحفظ دروسها، والمدة كافية وافية للاتقان والاستعداد لطلب

(١) كاظم أكبر أولاده.

(٢) السنة الدراسية الأولى.

الامتحان حسبما كنتم متصورين وعازمين عليه. ولكم أمل ان يجيبوكم لطلب الامتحان. وعلى فرض انه ما اجابوكم لذلك فتكونوا تعلمتم دروس السنة الأولى. ثم في اثنائها مع تكرار دروسها يمكنكم تطالعوا دروس ايكنجي سنة[1]. وبهذه الصورة تكسبون في الامتحانات دائما الأولية. وفي ذلك مزية تساوي هذه اللكعة[2] وتعطيكم فراغ لاتقان الفرنساوي أم العربي أم أحد الفنون الطبية التي تحبون ان تكسبوا فيها اختصاصا.

مثلاً تحبون ان تتوسعوا في اتقان فن الجراحة أو أمراض العين أو الأمراض الدماغية، بحيث تستحضرون من الخارج بعض الكتب الخاصة بهذا النوع الذي تميلون لأن تتميزوا به كما يفعل الأطباء الأورباويون فيكسبون بها شهرة الانفراد والاختصاص، ويصيرو مرجع للجميع من هذا النوع مثل جميل باشا الجراح عندكم ومثل بعض المعلمين من المكتب الذين تخصصوا بتدريس الفن الذي تميزوا فيه على غيرهم. وهكذا تميز مهم جداً يساوي ألف سنة. وإذا عرف به التلميذ يسهل عليه ان يطلب عند أخذه الديبلوما[3] ان يرسلوه إلى أوربا لأجل اكمال اتقانه هذا الفن الخاص على نفقة الحكومة، أو على نفقة ذاته.

وفي أوربا لكل فن ونوع مدرسة مخصصة ومعلمين ممتازين وجرائد وكتب خاصة، والمريض، لا سيما الأغنياء والأكابر يتحرون

---

(١) السنة الدراسية الثانية.

(٢) أي عدم التمتع بالعطلة.

(٣) الشهادة.

لكل مرض الحكيم المشهور لحذاقته في هذا المرض ولا يعتمدون على الأطباء العموميين.

والمفهوم ان سنين الدرس في المكتب الطبي هي أكثر من اللازم، بحيث يمكن للتلميذ المجد الذي يحرص على عدم اضاعة الوقت ان يتعلم مع دروسه القانونية علوم أخرى، مثلا يمكنه ان ينتسب لفن مخصوص كما ذكرنا، ويمكنه أيضاً ان يتقن فن الانشاء والكتابة ويتقن الفرنساوي، ثم بعد الفرنساوي يمكنه ان يتعلق بتعلم الانكيزي بسهولة، وتعلم الإنكليزي أمر ذو أهمية عظيمة من جهة اقتباس المعارف ومن جهة السياسة أيضاً.

والخلاصة ان الإنسان هو الذي يتعلم والمكتب والمعلمين ما هم إلا وسيلة للتفهم والتربص، فاستعدادكم الشخصي ومكتبتكم وسعة وقتكم يمكنوكم من تحصيل كل ما ترغبون تحصيله. إنما يلزمكم تخصيص الوجهة والجد، وان لا تقتلوا الوقت في التردد، وان لا تضيعوا شيئاً ابتدأتم فيه قبل اتقانه بالملل منه، والانتقال إلى غيره، بل تلازموه حتى تتقنوه. فان مؤلف رومان[1] متقن للكذب أنجح وأفضل من مؤلف في عشرين علم تأليفات عادية.

وعندي ان الأوفق لك ان تجعل نصب عينيك وتوجه تصميمك وعزمك على اتباع الخطة الآتية وهي:

١- اتقان دروسك القانونية

٢- جعل تفهكك[2] من مطالعة الكتب العربية، كتابا بعد كتاب، مطالعة فهم وتدقيق.

---

(١) رواية.

(٢) تسليتك.

مثلاً كتاب فقه، ثم كتاب تفسير، ثم كتاب حديث، ثم كتاب أدبيات ونحو ذلك. فبهذه الصورة تحصل على معلومات كافية في لغتك ودينك وهذه مزية تمتاز بها على سائر أقرانك وهي ذات قيمة مهمة بالنسبة إلى طبيب مسلم عربي.

٣- تخصص لك وقتا، ولو مقدار نصف ساعة في اليوم لاتقان الفرنساوي، ثم بعد تحصيل درجة الكفاية للفهم تشترك في بعض الجرائد العلمية الفرنساوية فتكون لك عونا في فنك.

٤- بعد اتقان الفرنساوي لدرجة تبدأ بتعلم الانكليزي في النصف ساعة التي كانت مخصصة للفرنساوي.

٥- تتخذ لك دفتر مسودات تحرر فيه بعض كتابات في نصف ساعة تخصصها كذلك، وتكون هذه الكتابات في مواضيع شتى، تارة بالتركي وتارة بالعربي، ولما يصير فيك امكان فتارة بالفرنساوي أيضاً، فبهذه العملية تكتسب اتقان الانشاء في اللغات الثلاث، كما تستفيد الرسوخ في المواضيع التي تكتبها إنّما ينبغي ان لا يكون من جملة ما تكتب مواضيع سياسية.

وبهذا المسلك تتمرن على التأليف الذي هو اشرف وأنفع صنعة، وقد طولنا هذا البحث والذي دعاني إليه إنك تتنبه منه لترتيب مسلكك فلا تضيع استعدادك ووقتك كما جرى معي وأصبحت نادما حيث لا ينفع الندم(١).

(١) يشير بذلك إلى جهله باللغات الأوروبية

وأرجو المولى تعالى ان يوفقك ويرشدك لما فيه خيرك في الدنيا وفي الآخرة. واختم نصيحتي لك بأن لا تترك جانب الله فتواظب على صلواتك ولا تلتفت لحالة جماعة الطبية واعتقاداتهم الطبيعية، فان أسعد الناس حتى في العيشة الدنيوية هم المتدينون وأعرق الزنادقة في الكفر يحسدون المتدينين حقيقة، ويحبونهم ويعتمدون عليهم. لأن المتهاون في دينه لا مسلك له قطعيا فلا أحد يثق فيه وهم يعلمون ذلك من أنفسهم.

أخوكم كاظم ووالدتكم توجهوا إلى حمام الشيخ عيسى[1] ٢١ ذي الحجة ومعهم امون الجلبية لأجل الخدمة، ومعهم رفقاء كثيرين والأمل بالله تعالى ان تستفيد والدتكم من الحمام تحسين صحتها العمومية حيث ليس والحمد لله سبب موجب غير ما تعهدوه. من ضعفها العمومي.

أنا مازلت بدون مصلحة في حلب ومسألة الريجي لم تنته[2] فربما بعد ٣٠ إلى ٤٠ يوما أحضر للاستانة والله يحفظكم.

٢٦ ذي الحجة سنة ٣١٤

والدكم

عبد الرحمن

(١) ينابيع معدنية بالقرب من حلب.

(٢)يشير بذلك إلى توليه ادارة حصر الدخان.

حاشية:

بلغوا تحياتنا لعمكم الحاج أحمد أفندي وكاتبه جرجي أفندي إذا واجهتم جميل أفندي بلغوه سلامنا وقولوا له أرسلنا له مكتوبين الواحد بخصوص قوناق[1] قدزي بك القدسي والثاني مكتوب بشائر. والأول مضى على إرساله وقت طويل ما أخذت جوابه فبقى فكرنا من جهة وصوله أو عدم وصوله.

* * *

(١) دار

من الأرشيف العائلي الخاص لعائلة الكواكبي والمحفوظ لدى حفيده الدكتور عبد الرحمن الكواكبي ينشر للمرة الأولى. ج . ب.

الفهرس

* * *